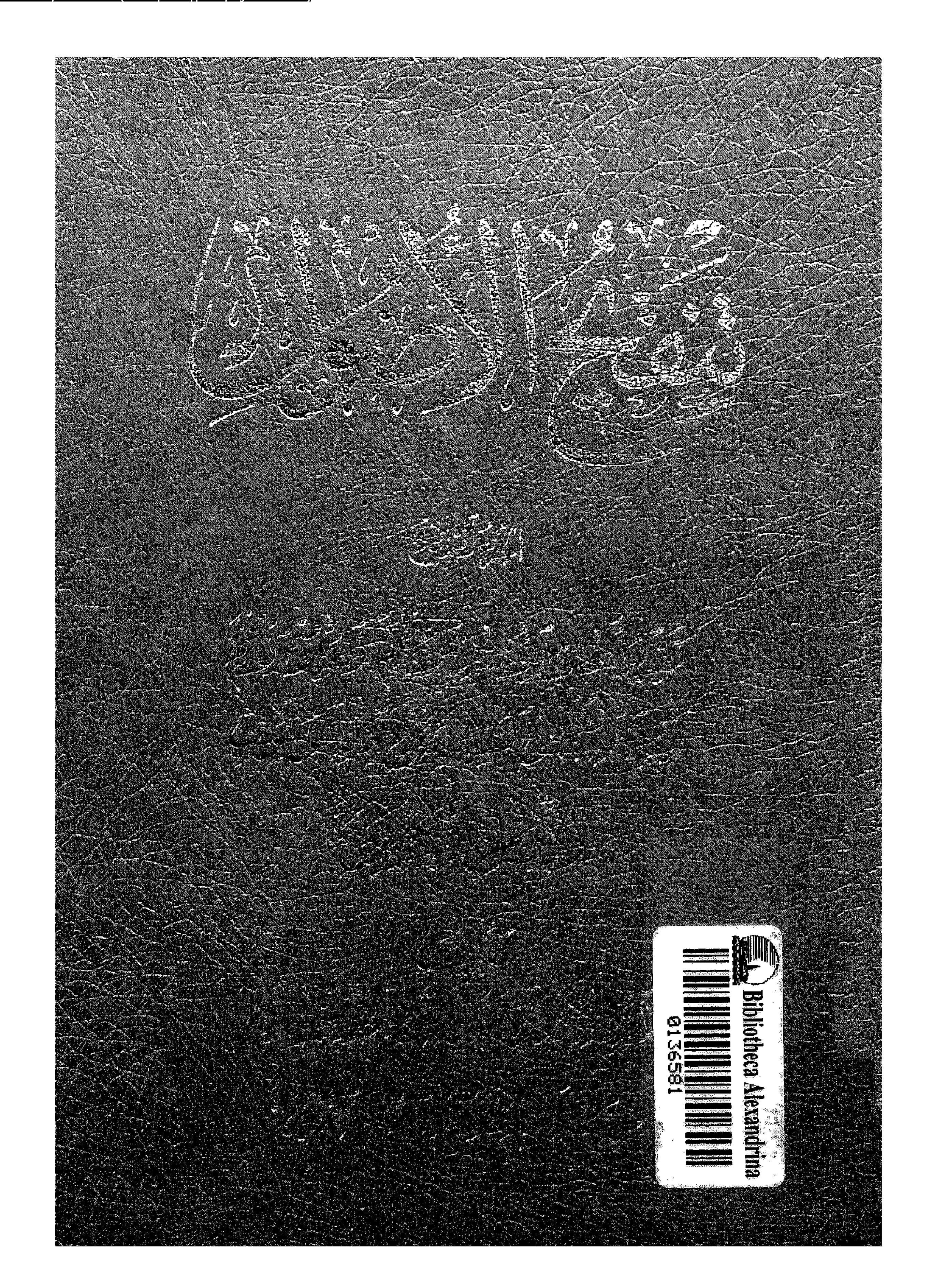

Bibliotheca Alexandrina
0136581







تنقيح الأصول

الجزء الرابع

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : تنقيح الأصول / ج ٤ *

* المؤلف : حسين التقوي الإشتهاردي *

* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره *

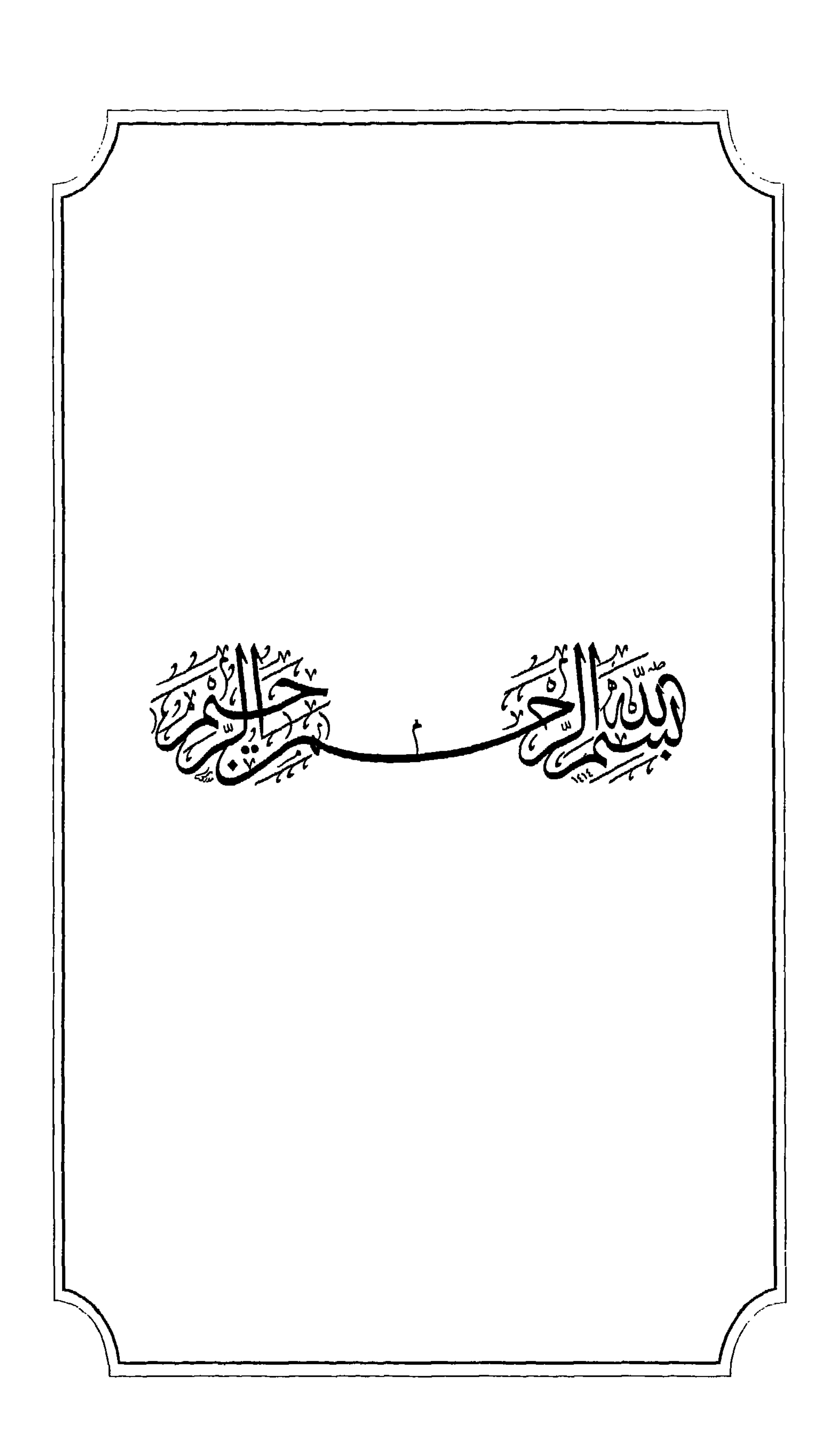
* سنة الطبع : مهر ١٣٧٧ ـ جمادى الثاني ١٤١٩ *

* الطبعة : الأولىٰ *

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *

* السعر : ١٤٠٠ توماناً *


بسم الله الرحمن الرحيم



الاستصحاب

هذا من تقريرات مباحث الأُستاذ الأعظم آية الله العظمى الخميني أدام الله أيّام إفاضاته في الاستصحاب، وهو من المباحث المهمّة في الأُصول؛ لترتّب فوائد خطيرة عليه في مقام استنباط الأحكام الفرعيّة.



فصل

في تعريف الاستصحاب

قد عُرِّف بتعاريف لاتخلو كلّها أو جلّها عن المناقشة والإشكال، ولاتخلو كلماتهم في هذا المقام عن المناقضة، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

الاحتمالات التي في الباب

فاعلم أنّ في الاستصحاب في مقام التصوّر والثبوت احتمالاتٍ ينبغي التنبيه عليها:

الأول : أنّه من الأمارات العقلائيّة إلى الواقع.

الثاني : أنّه أمارة شرعيّة إليه.

الثالث : أنّه أصل شرعيّ مجعول لحفظ الواقع، لا أنّه أمارة إليه.

الرابع : أنّه أصل عمليّ عقلائيّ، نظير أصالة الصحّة في فعل الغير.

الخامس : أنّه من الأحكام العقليّة الغير المستقلّة؛ لأنّ إحدى مقدّماته حكم شرعيّ مع دعوى الملازمة بين الكون السابق واللاحق.

فعلى الاحتمال الأوّل والثالث والخامس إطلاق الحجّة عليه صحيح، فهو حينئذٍ

من المسائل الأُصوليّة، لكن لايصحّ تعريفه بإبقاء ما كان ؛ سواء أُريد منه حكم الشارع بالإبقاء، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره[1]، أم البناء العملي عليه، كما يظهر من شيخنا الحائري قدس سره[2].

أمّا صحّة إطلاق الحجّة عليه فلأنّ الحجّة : عبارة عن المنجِّز للواقع، وما يصحّح العقوبة على مخالفة الواقع الذي أدّى إليه ، والاستصحاب بناء على الوجوه الثلاثة كذلك.

وأمّا أنّه من المسائل الأُصوليّة فلأنّ المناط فيها هو البحث عمّا هو كاشف عن الواقع، والبحث في الاستصحاب ـ بناء على هذه الوجوه ـ كذلك.

وأمّا عدم صحّة تعريفه حينئذٍ بإبقاء ما كان، فلأنّ الأمارة بناء على هذه الوجوه هي نفس الاستصحاب، وهو غير إيجاب الشارعِ العملَ به، أو عمل المكلّف به، كما أنّ نفس خبر الواحد حجّة، وهو غير إيجاب الشارع العمل به، وغير عمل المكلّف به، فإنّ إيجاب الشارع العمل به، أو نفس عمل المكلّف، ليس حجّة وأمارة إلى الواقع، فلايصحّ تعريف الاستصحاب الذي هو حجّة وأمارة: بأنّه إيجاب الشارع للعمل به، أو البناء العملي من المكلّف على البقاء.

فالحقّ في تعريفه بناء على هذه الوجوه أن يقال : إنّ الأمارة إمّا هو الكون السابق؛ حيث إنّه ملازم للبقاء نوعاً، وإنّ ما ثبت يدوم، وإمّا اليقين السابق.

فعلى الأوّل : لابدّ أن يُعرّف الاستصحاب : بأنّه الكون السابق الملحوق بالشكّ في البقاء، الكاشف عن الكون في الزمان اللّاحق؛ أي زمان الشكّ.

وعلى الثاني : بأنّه اليقين السابق الكاشف عن الواقع في زمان الشكّ.

وأمّا بناء على أنّه مثل إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع لابدّ أن يُعرف: بأنّه اليقين

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٠ سطر ١٨ .

٢ ـ درر الفوائد : ٥٠٩ .

السابق الغير الكاشف عن الواقع.

وحينئذٍ فما جعله الشيخ الأعظمقدس سره[1] أسدّ التعاريف ـ بناء على ما اختاره من أنّ الاستصحاب أمارة[2] ـ هو أزيف التعاريف، وما جعله أزيف التعاريف هو أسدّها؛ سواء أُريد من الإبقاء الحكمُ الشرعي بالبقاء، كما صنعه الشيخقدس سره، أم أُريد منه الإبقاء العملي، كما صنعه شيخنا الحائريقدس سره.

هذا كلّه بناء على أنّه أمارة عقلائيّة، وأمّا بناء على أنّه أمارة شرعيّة فكذلك، لكن باعتبار أنّ الملازمةَ بين الكون السابق واللاحق شرعيّةٌ بتتميم الكشف.

وأمّا بناء على أنّه ليس أمارة مطلقاً، ولا مثل إيجاب الاحتياط، بل مجرّد وظيفة عمليّة شرعيّة أو عقلائيّة في صورة الشكّ مع اليقين السابق، لا للتحفّظ عن الواقع، فتعريفُهُ: بـ «إبقاء ما كان» صحيحٌ، لكن لا يصحّ إطلاق الحجّة عليه؛ لأنّ الحجّة: عبارة عمّا هو أمارة على الواقع ومنجِّز له، أو المجعول للتحفّظ على الواقع، كاحتمال التكليف في مورد وجوب الاحتياط، فإنّ الاحتمال المذكور فيه منجِّز للواقع المحتمل، ومعنى الحجّة : هو أنّ للشارع أن يحتجّ به على العبد على مخالفته عند قيام الحجّة عليه، والأُصول العمليّة ليست كذلك، بل مجرّد وظيفة عمليّة وترتيب الآثار.

مضافاً إلى أنّه بناء على ذلك فهو من المسائل الفرعيّة حتّى في مورد استصحاب الأحكام، لا من المسائل الأُصوليّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا : أنّه لايمكن الجمع بين جميع الاحتمالات في تعريف الاستصحاب، وليس في الأخبار وغيرها من الأدلّة لفظ «الاستصحاب» حتى يبحث عن معناه اللغوي، ويستظهر من سائر مشتقّاته أنّه فعل المكلّف، كما في «الدُّرر»[3]

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣١٨ سطر ١٢.

٢ ـ نفس المصدر سطر ١٥.

٣ ـ درر الفوائد: ٥٠٩.

وغيره[١].

ثمّ اعلم: إنّ القائل بأماريّة الاستصحاب يمكن أن يتمسّك لذلك بالأخبار، كما يمكنه التشبّث له ببناء العقلاء أو حكم العقل.

والقائل بأنّه أصل عمليّ يمكنه الاستناد لإثباته إلى بناء العقلاء، كما يمكنه الاستناد له إلى الأخبار؛ سواء كان لحفظ الواقع، مثل وجوب الاحتياط، أم لا مثل البراءة الشرعيّة.

فما يظهر من خلال كلام الشيخ الأعظمقدس سره من أنّه إن كان أصلاً لابدّ أن يستند فيه إلى الأخبار، وإن كان أمارة فمستنده بناء العقلاء أو العقل ليس إلّا[٢]، لاوجه له.

الاستصحاب ليس من الأدلّة الأربعة

نعم بناءً على أنّه مستفاد من الأخبار ـ كما هو الحقّ ـ فالبحث عن حجّيّته ليس من المسائل الأُصولية؛ سواء قلنا باستفادة أماريّته منها أم لا، نظير إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع؛ لأنّه يبحث في الأُصول عن الأدلّة التي يُستفاد منها الحكم الفرعي ـ أي الكتاب والسُّنّة والعقل ـ لأنّ الأدلّة التي يُبحث عنها في الأُصول هي التي يستدلّ بها على الفروع، مثل خبر الواحد القائم على حكم من الأحكام، وهو من السُّنّة، وأمّا الدليل على حجّية خبر الواحد ـ مثل آية النبأ ـ فهو ليس من الأدلّة الأربعة؛ لعدم استفادة حكم فرعيّ منه، بل الدليل على الحكم الفرعي هو نفس خبر الواحد، وآية النبأ دليل على الدليل، وكذلك الاستصحاب، فإنّ قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) دليل على الدليل، وهو الاستصحاب، ولايستفاد من الحديث نفس الحكم

---

١ ـ نهاية الدراية ٣: ٢ سطر ١٩.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٣١٩ سطر ١٤.

الشرعي، بل المستفاد منه هو نفس الاستصحاب الذي هو دليل على الحكم الفرعي، وحينئذٍ فالبحث عن حجّيّة الاستصحاب ليس من المسائل الأُصوليّة؛ بناء على أنّ موضوع علم الأُصول هي الأدلّة الأربعة بذاتها، أو بوصف دليليّتها.

فظهر من ذلك ما في ردّ الشيخ الأعظمقدس سره على ما نقل عن بعض الفحول ـ هو السيّد بحر العلوم على ما نقل ـ : من أنّ الاستصحاب دليل على الحكم الفرعي الشرعي، وأنّ قولهعليه السلام : (لاتنقض اليقين بالشكّ) دليل على الدليل[1]؛ حيث ذكرقدس سره : أنّ معنى الاستصحاب الجزئي في مورد خاصّ ـ كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر بنفسه ـ ليس إلّا الحكم ببقاء نجاسته، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟! وهل الدليل عليه إلّا قولهعليه السلام : (لاتنقض اليقين بالشكّ)[2]؟! انتهى.

والسرّ في جعل المتقدّمين الاستصحابَ من الأدلّة الأربعة، هو توهّمهم أنّه من الأحكام العقليّة[3] ـ كالقياس والاستحسانات عند العامّة ـ إلى زمان والد الشيخ البهائيقدس سره، ولم يستندوا فيه إلى الأخبار.

وأمّا عدّ المتأخّرين إيّاه مع تشبّثهم له بالأخبار[4]، فلعلّه لأجل عدم كون موضوع علم الأُصول عندهم هو الأدلّة الأربعة بذاتها أو بوصف دليليّتها[5].

---

١ ـ فوائد بحر العلوم : ١١٦ الفائدة ٣٥ سطر ٦ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٠ سطر ١٤ .

٣ ـ وقد استظهر ذلك الشيخ الأنصاري من كلمات الشيخ الطوسي والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم. فرائد الأُصول : ٣١٩ سطر ٧.

٤ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٩ سطر ١٩ ، كفاية الأُصول : ٤٤٠ ، درر الفوائد : ٥١٨ ، فوائد الأُصول ٤: ٣٣٤، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ٣٧ .

٥ ـ كفاية الأُصول : ٢٢، درر الفوائد : ٣٤، فوائد الأُصول ١ : ٢٩، نهاية الأفكار ١ : ١٨ ـ ١٩.

ضابط المسألة الأُصوليّة في كلام الشيخ الأعظم ﷺ ونقدها

ثمّ إنّه يظهر من تضاعيف كلام الشيخ الأعظم في أنّه من المسائل الأُصوليّة أوْ لا: أنّ المناط في المسألة الأُصوليّة هو اختصاص إجرائها في موردها بالمجتهد، ولم يكن من وظيفة المقلّد، والاستصحاب كذلك؛ لأنّ إجراءه في مورده ـ أعني صورة الشكّ في بقاء الحكم الشرعي ـ مختصّ بالمجتهد، ولا حظّ للمقلّد فيه، فإنّ المسائل الأُصوليّة حيث إنّها ممهّدة لاستنباط الأحكام من الأدلّة، اختصّ البحث فيها بالمجتهد، ولا حظّ لغيره فيها.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد إنّما هو لأجل أنّ موضوعها ـ وهو الشكّ في بقاء الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ـ لا يتشخّص إلّا للمجتهد، وإلّا فمضمونه ـ وهو الدليل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها ـ مشترك بين المجتهد والمقلّد.

وأجاب عنه: بأنّ جميع المسائل الأُصوليّة كذلك، فإنّ وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه لا يختصّ بالمجتهد. نعم تشخيص مورد خبر الواحد وتعيين مدلوله مختص به؛ لتمكّنه من ذلك وعجز المكلّف المقلّد عنه، فكأنّ المجتهد نائبٌ عنه في ذلك[1]. انتهى.

أقول: هذا المناط والملاك غير مطّرد ولا منعكس، فإنّ كثيراً من القواعد الفقهيّة كذلك، مثل قاعدة اليد، واستفادة ضمان الأيادي المتعاقبة منها، ومثل قاعدة «مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وبالعكس، فإنّ المكلّف المقلّد لا يتمكّن من حفظ حدودها وتشخيص مواردها، وكثير من المسائل الأُصوليّة ممّا يتمكّن المقلّد من دركها، ولهذا يُرجع فيها إلى العرف والعقلاء.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٢٠ سطر ٥.

فصل

التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي والعقلي

وكيف كان فقد ذكر الشيخ في الاستصحاب تفصيلين :

أحدهما : التفصيل بين استصحاب الأحكام العقليّة والأحكام الشرعيّة المستفادة من حكم العقل وبين الأحكام الشرعيّة، بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأوّل.

ثانيهما : التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع وجريانه في الثاني دون الأوّل.

أمّا التفصيل الأوّل : فخلاصة بيانه: هو أنّ الأحكام العقليّة كلّها مُبتنية على المناط والملاك، ولا يحكم العقل إلّا مع تبيُّن موضوعها مفصّلاً، ففيما لم يتبيّن العنوان الذي هو موضوع حكمه لايحكم عليه، وبعد تبيُّنه ووضوحه فحكمه دائميّ لايزول عنه، والشكّ في بقاء حكمه لابدّ أن يرجع إلى الشكّ في بقاء موضوعه؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح، كلّها راجعة إلى قيود الموضوع الذي هو فعل المكلّف، فالشكّ في حكم العقل مرجعه إلى الشكّ في موضوعه حتّى الشكّ في الرافع، ويشترط في الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع والعلم ببقائه.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّ المناط الواقعي فيها غير معلوم، ولهذا يشكّ في بقائها وعدمه في الزمان اللاحق، فتستصحب؛ لأنّ موضوع الاستصحاب فيها عرفيّ يمكن صدق بقائه عرفاً مع انتفاء بعض الحالات السابقة[١]. انتهى.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري وجوابها

وأُورد عليه بوجوه :

الأوّل : أنّ دعوى دَخْل كلّ خصوصيّة مأخوذة في موضوع حكم العقل في مناط حكمه واقعاً، ممنوعةٌ؛ بداهة أنّه ربّما لايُدرِك العقل دَخْل خصوصيّة في مناط الحسن والقبح، وإنّما أخذها لمكان أنّ الموضوع الواجد لتلك الخصوصيّة هو المتيقَّن من قيامِ مناط الحسن والقبح فيه، مع احتماله عدم دَخْلها واقعاً في المناط، كحكمه بقبح الكذب الضارّ الذي لا نفع فيه لأحد، فإنّه يمكن أن يكون حكمه فيه بذلك لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيّات هو القدر المتيقَّن من قيامِ مناط القبح فيه، مع احتمال عدم دَخْل خصوصيّة عدم نفعه لأحد في قبحه، فمع انتفاء تلك الخصوصيّة ـ وإن لم يحكم العقل بالقبح ـ لكن يستصحب الحكم الشرعي المستكشف منه؛ لاحتمال بقائه[٢].

الثاني : سلّمنا أنّه لابدّ أن يكون موضوع حكم العقل مبيّناً، وأنّه لابدّ أن يُدرك دَخْل جميع الخصوصيّات المأخوذة فيه في مناط حكمه، ولها قوام الموضوع في نظر العقل ، لكنّ الملازمة بين حكمِ العقل والشرع إنّما هي في مقام الكشف والدلالة والإثبات، وأمّا في مقام الثبوت فيمكن قيام حكم الشرع فيه بملاك آخر، مثلاً: الكذبُ

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٥ سطر ٢ و ٣٧٨ سطر ٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٣٨، فوائد الأُصول ٤ : ٣٢١ ـ ٣٢٢، درر الفوائد: ٥١٦ .

مع جميع الخصوصيّات المتقدّمة تمامُ الملاك للحكم العقلي بالقبح، وأنّ لجميع الخصوصيّات دخلاً فيه في نظر العقل، فيستكشف منه الحكم الشرعي، لكن يمكن أن يكون هناك ملاك آخر لحكم الشرع بالحرمة يقوم مقامه فاقد الخصوصيّات. وحينئذ فيشكّ في بقاء ذلك الحكم الشرعي المستكشف منه، فيستصحب عند فقدها[1].

الثالث : مع قطع النظر عن ذلك أيضاً، لكن يمكن قيام ملاك الحكم الشرعي بالأعمّ من الواجد لبعض الخصوصيّات والفاقد لها، فإنّه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عمّا عداه يستقلّ به، فيمكن أن يقال: إنّ لخصوصيّة الضرر دخلاً في مناط حكم العقل بقبح الكذب مع عدم دخله في مناط الحكم الشرعي بحرمته، وأن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، أوسع من موضوع الحكم العقلي، فيحتمل بقاؤه مع انتفاء بعض الخصوصيّات، فيستصحب[2].

أقول : على فرض تسليم أنّه لابدّ من تبيُّن موضوع حكم العقل، وأنّه لايحكم إلّا بعد دزك دخالة جميع الخصوصيّات المأخوذة في الموضوع، فالإيرادان الأخيران غير متوجّهين إلى ما ذكره الشيخ قدس سره:

أمّا الأوّل منهما : فلأنّه بعد تسليم ما ذكر، وتسليم ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع، كما هو المفروض، فيه : أنّ معنى الملازمة المذكورة: هو أنّ القيود المأخوذة في موضوع حكم العقل لو كانت دخيلة في حكم العقل بالحُسن والقبح وملاكهما، فهي دخيلة في الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بذلك، فهناك ملاك واحد تامّ قائم بموضوع واحد مع تلك الخصوصيّات، فهذا الشخص من الحكم الشرعي قائم بهذا الموضوع الواحد لتلك الخصوصيّات ، ولايمكن بقاؤه مع انتفاء

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الخراساني: ١٧٧ سطر ٩، كفاية الأُصول: ٤٣٨، فوائد الأُصول ٤: ٣٢٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٣٨، فوائد الأُصول ٤: ٣٢٢ـ ٣٢٣، حاشية الكفاية للبروجردي ٢: ٣٤٣.

بعضها، اللّهمّ إلّا أن يكون هناك حكم آخر قائم بفاقدها، ومعه فاستصحاب شخص هذا الحكم لا معنى له؛ للقطع بزواله بزوال بعض الخصوصيّات وإن احتمل وجود شخص آخر منه.

وأمّا استصحاب الجامع بينهما، وهو استصحاب الكلّي من القسم الثالث، ففيه: أنّ هذا الاستصحاب ـ على فرض تسليمه ـ لا يصحّ في الأحكام الشرعيّة ـ كما تقدّم ـ لأنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعيّة ترتّب أثر شرعيّ على مستصحباتها، وإن لم يعتبر ذلك في استصحاب نفس الحكم الشرعي، لكن الجامع بين الحكمين الشرعيّين ـ مثل حرمة الكذب وحرمة الكذب الضارّ ـ المنطبق عليهما، ليس من الأحكام الشرعيّة، ولا ممّا يترتّب عليه أثر شرعيّ، ومع انتفائهما لا يصحّ استصحابه.

وأمّا الثاني منهما: ـ أي الإيرادين الأخيرين على الشيخ قدس سره ـ ففيه: بعد تسليم ما ذُكر، أنّ معنى أعمّيّة موضوع حكم الشرع: هو أنّ للموضوع له ـ أي طبيعة الكذب ـ ملاكاً واحداً، وأنّ له ـ مقيّداً بقيد الضارّ ـ ملاكاً آخر، وأنّ هناك حكماً شرعيّاً تبعاً لحكم العقل؛ لأنّه لايعقل عدمه مع تسليم الملازمة بين حكم العقل والشرع، وإنكاره إنكارٌ للملازمة بينهما المفروض وجودها، وحينئذٍ فجميع القيود التي لها دَخْل في حكم العقل على هذا الموضوع المقيّد، دخيلة في موضوع حكم الشرع المستفاد من حكم العقل أيضاً، فله حكم خاصّ شخصيّ قائم به.

فقولكم: إنّه يمكن أن يكون للأعمّ حكم شرعيّ: إن أُريد به هذا الحكم الشرعي المستفاد من حكم العقل المتعلّق بهذا الموضوع المقيّد، فلايعقل بقاؤه بعد انتفاء بعض القيود التي فرض دَخْلها فيه وانتفاء الحكم العقلي.

وإن أُريد به انتفاؤه وثبوت حكم شخصيّ شرعيّ آخر، يرد عليه ما أوردناه على الوجه الأوّل.

فهذان الإيرادان لا يتوجّهان على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، بعد تسليم اعتبار

تبيُّن موضوع حكم العقل مفصّلاً.

وإنّما **الكلام في الإيراد الأوّل**، وهو أنّه هل يمكن الإجمال والإبهام في موضوعات الأحكام العقليّة؛ بأن يحكم العقل بحكم على مركّب من أجزاء لايُدرك دَخْلَ جميعها في حكمه، ويحتمل عدم دَخْل بعضها في حسن الشيء وقبحه، فيحكم عليه من باب أنّه القدر المتيقَّن دخْلُه فيه، أو لايمكن ذلك، بل لابدّ أن يكون موضوع حكمه مُبيَّناً مفصَّلاً، وأنّه لايحكم إلّا بعد دَرْكه دَخْلَ جميع القيود أو بعضها المعيَّن؟ وجهان:

من أنّ عالم العقل عالم التجرُّد والتجزئة، فلايمكن الإجمال والإهمال في أحكامه على موضوعاتها، فإنّه لوأدرك قبح مطلق الكذب، فهو يُدرك أنّ قيد المُضِرّيّة لا دَخْل له في هذا الحكم، وإن أدرك دَخْل قيد المُضِرّيّة وأنّه حيث إنّه مُضرّ قبيح، فهو يدرك دَخْل هذا القيد في موضوع حكمه ـ أي الكذب ـ وأنّ الموضوع هو المقيّد بهذا القيد.

نعم قد يطرأ الشكّ بسبب طُرُوّ بعض الخصوصيّات الخارجيّة، وإلّا فلا إجمال ولا إهمال في موضوع حكمه؛ أي العنوان الكلّي.

ومن حيث إنّه يمكن أن يقال : إنّه ليس للعقل نورانيّة بها يُدرك جميع الحقائق تفصيلاً بما هي عليها، ولذلك اختلف أرباب المعقول في المباحث العقليّة والمطالب الكلاميّة، فيمكن تصوّر الإجمال والإبهام في موضوعات الأحكام العقليّة.

وبالجملة : ما أفاده الشيخ‏قدس‌سره ـ من دعوى إدراك العقل جميع مناطات حكمه وملاكاته وقيود موضوع حكمه مفصَّلاً ومبيَّناً، ومع عدمه لايحكم بحكم ـ محلّ تأمّل وإشكال.

تحقيق الحال في المقام

ثمّ على فرض تسليم ذلك لكن لايختل بذلك استصحاب الأحكام الشرعيّة

المستفادة من الأحكام العقليّة؛ حيث إنّ موضوعها غير موضوعات الأحكام العقليّة.

توضيح ذلك: إنّ العناوين الكلّيّة المتعلّقة للأحكام الشرعيّة الابتدائيّة؛ الغير المستندة إلى الأحكام العقليّة، وكذلك المستكشفة من الأحكام العقليّة، تتغيّر بسبب تغيّر بعض الخصوصيّات والقيود المأخوذة فيها؛ حيث إنّها ليست من الحالات الطارئة عليها لئلّا تتغيّر بتغيّرها، بل جميعها مقوّمات للموضوع، ويتغيّر عنوان الموضوع بتغيّرها، فإنّ الإنسان الأبيض مغاير للإنسان المطلق بدون هذا القيد، واستصحاب حكم أحدهما إلى الآخر إسراءُ حكمٍ من موضوع إلى موضوع آخر، لكن لو تعلّق حكم شرعيّ بعنوان من العناوين، كما لو فرض استكشاف حكم شرعيّ من حكم عقليّ ـ مثل حرمة العصير العنبي إذا غلا ـ فمصاديق هذا العنوان ـ وهي هذا العصير وذاك ـ محكومة بهذا الحكم التعليقي بعد انطباق العنوان الكلّي ـ المحكوم بهذا الحكم الكلّي ـ عليها، فيسري الحكم إلى مصاديق هذا العنوان، فيقال: هذا العصير ـ الموجود في الخارج المشار إليه ـ إذا غلا يحرم، فإذا جفّ وصار زبيباً يشكّ في بقاء ذاك الحكم الشخصي على هذا الموضوع الخارجي المشار إليه وعدمه، فلا مانع من استصحابه؛ لبقاء الموضوع بشخصه وعينه.

وكما لو فرض حكم العقل بإنقاذ كلّ غريق مؤمن، واستكشف منه حكم الشرع بذلك، وفُرض أنّ زيداً أحد مصاديق ذلك العنوان، فهو محكوم بوجوب إنقاذه، فلو شكّ في وجوب إنقاذه بعد ذلك من جهة الشكّ في زوال إيمانه وعدمه، فإنّه لا مانع من استصحاب وجوب إنقاذه الثابت قبل هذا الشكّ مع بقاء الموضوع بالحسّ والعيان.

وبالجملة: موضوع حكم العقل غير موضوع الاستصحاب، فإنّ موضوع حكم العقل عنوان كلّيّ ومفهوم عامّ، وموضوع الاستصحاب مصداقه، وتختلف

العناوين باختلاف قيودها وتغيّرها، بخلاف المصاديق[١].

وحينئذٍ فإن أراد الشيخ‌قدس‌سره منع استصحاب الأحكام الكلّيّة الشرعيّة المستكشفة من الأحكام العقليّة المتعلّقة بعناوينها الكلّيّة فهو صحيح لا غبار عليه.

وإن أراد منع استصحاب الأحكام المذكورة المتعلّقة بالمصاديق بعد انطباق العناوين الكلّيّة ـ المتعلّقة للحكم الكلّي ـ عليها وانحلاله فهو ممنوع؛ لما عرفت من عدم الإشكال في استصحاب أحكام المصاديق لبقاء موضوعها عرفاً واتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فيه واستصحاب الحكم فيها ليس إسراء له من موضوع إلى آخر.

---

١ ـ وكان بعض الأعاظم‌قدس‌سره ـ الميرزا الكبير ـ يسأل من بعض الطلبة عن مورد الاستصحاب، فإنّ الأحكام الشرعيّة متعلّقة بالموضوعات العرفيّة ، فإن كان الموضوع باقياً عرفاً كفى الدليل الأوّل في ثبوت الحكم عليه، ولا يفتقر إلى الاستصحاب، وإلّا فلا يصحّ الاستصحاب أيضاً؛ لاشتراط بقاء الموضوع فيه عرفاً.

ويمكن الجواب عنه بما ذكرناه، فإنّ العناوين الكلّيّة تتغيّر بتغيّر قيودها، ومعه فلا تشمله الأدلّة، ولايجري الاستصحاب أيضاً، بخلاف مصاديقها، فإنّه يشكّ بتغيّر قيودها، فيجري الاستصحاب فيها مع تغيّر بعض قيودها. منه دام ظلّه.



فصل

حول التفصيل بين الشكّ في الرافع والمقتضي

وأمّا الكلام في التفصيل الثاني الذي اختاره الشيخ الأعظمقدس سره[1]، وتبعه جمع من الأعاظم كالميرزا النائيني[2] والمحقّق العراقي[3]، ونقله[4] عن المحقّق في «المعارج»[5]، وهو التفصيل بين الشكّ في الرافع وبين الشكّ في المقتضي، وجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

فلابدّ أوّلاً من بيان المراد من المقتضي، ثمّ الكلام حول هذا التفصيل.

فنقول: المراد من المقتضي ـ كما يظهر منهقدس سره في التنبيهات ـ هو كون المستصحب ممّا له استعداد البقاء إلى زمان الشكّ، ولكن احتمل حدوث الرافع له، فالشكّ فيه إنّما هو لأجل احتمال وجود الرافع له؛ بحيث لو علم بعدمه كان باقياً قطعاً،

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٨ سطر ١٢ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٣١ .

٣ ـ نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٧٥ ـ ٧٦ .

٤ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٨ سطر ١٣ .

٥ ـ معارج الأُصول : ٢٠٦ .

في قبال ما إذا لم يحرز استعداد بقائه إلى ذلك الزمان، فيشكّ في بقائه ولو مع العلم بعدم الرافع[١].

والظاهر أنّ هذا غير ما نقله عن المحقّق‌تَتِّرُّ في ضمن كلامه في مقام الاحتجاج للقول التاسع[٢]، فإنّه قال ـ على ما حُكي عنه ـ: والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً، وجب الحكم باستمراره كعقد النكاح، فإنّه يوجب حِلّ الوطي مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لايقع بها لو قال: حِلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً؛ لأنّ المقتضي للتحليل ـ وهو العقد ـ اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء أو لا، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي[٣]. انتهى.

فإنّ ظاهره كما ترى: أنّه‌تَتِّرُّ فرض كون الدليل مقتضياً للحكم في الزمان الثاني، وهو غير ما ذكره الشيخ‌تَتِّرُّ من التفصيل وتفسير الاقتضاء بما له استعداد البقاء واقتضاؤه من غير فرق بين الأحكام والموضوعات، فتأمّل جيّداً.

ذكر أخبار الاستصحاب

وكيف كان لابدّ في المقام من ملاحظة الأخبار ومضامينها؛ وأنّ المستفاد منها حجيّة الاستصحاب مطلقاً أو في خصوص الشكّ في الرافع، وأنّه هل يستفاد منها الكلّيّة وحجّيّة الاستصحاب حتّى في غير موردها مطلقاً في الأحكام والموضوعات، أو لا؟

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٣٢٧ سطر ١٩.

٢ ـ نفس المصدر: ٣٦٠ سطر ١٨.

٣ ـ معارج الأُصول: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

فمنها : الصحيحة الأُولى لزرارة

رواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال :

قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال : (يازرارة قد تنام العين، ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب فقد وجب الوضوء).

قلت : فإن حُرِّك إلى جنبه شيءٌ ولم يعلم به؟

قال: (لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيِّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ، وإنّما ينقضه بيقين آخر)[1].

ولا يضرّها الإضمار؛ لأنّ راويها زرارة، وهو لا يسأل إلّا عن الإمام عليه السلام .

والظاهر أنّ شبهة زرارة حكميّة مفهوميّة، وإجمال مفهوم النوم عنده مع علمه بأنّ النوم ناقض للوضوء، وشكّه في أنّ الخَفْقة نوم أو لا، فالسؤال إنّما هو عن ناقضيّة الخَفقة والخفقتين مع العلم بتحققها.

أو لأجل أنّ للنوم مراتباً مع علمه بناقضيّة بعض مراتبه، وهو ما لو استولى على القلب والأُذُن، وشكّه في ناقضيّة بعضٍ آخر منها، وهو ما لو استولى على العين فقط.

أو لأجل أنّه كان يعلم بأنّ الخَفْقة ليست نوماً، لكن احتمل ناقضيّته أيضاً مستقلّاً، وحينئذٍ فالمراد من قوله : (الرجل ينام) هو تهيّؤه للنوم والإتيان بمقدّماته من

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١ .

مدّ الرجلين ونحوه، فإنّه يُطلق عليه النوم أيضاً.

ويظهر من جواب الإمام عليه السلام : أنّ النوم قسمان : أحدهما: المستولي على العين فقط. الثاني: المستولي على القلب والأُذن أيضاً.

ويُستفاد من قوله: (فإن حُرِّك في جنبه شيء) أنّ الشبهة فيه موضوعيّة، والسؤال إنّما هو عن المشخِّص لغلبة النوم على القلب والأُذن وعلامته.

ومحلّ الاستشهاد هو قوله: (لا، حتّى يستيقن...) إلى آخره.

بيان الاحتمالات التي في الرواية

وفي قوله: (وإلّا فإنّه على يقين) احتمالات :

الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره : من أنّ الجزاء محذوف ؛ أي: وإن لم يستيقن أنّه قد نام فهو باقٍ على وضوئه، وقوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) علّة للجزاء قامت مقامه، نظير قوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ﴾[1] ونظائره التي ذكرها في «الفرائد»[2]، ويستفاد منه قاعدة كلّيّة، وهي عدم جواز نقض اليقين بالشكّ مطلقاً، وإنّما ذكر الوضوء لأجل أنّ السؤال عنه، وأنّه أحد المصاديق، فقوله: (فإنّه على يقين) صُغرى القياس، والكبرى هي (ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً).

وعلى فرض الشكّ في أنّ الوضوء قيد أم لا، يمكن رفعه بظهور اللام في الجنس وظهور الطبيعة في الإطلاق، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه، ولهذا يقال : إنّ القيد الوارد مورد الغالب، لا يوجب صرف ظهور المطلق في الإطلاق؛ لعدم إحراز قيديّته، وما نحن فيه من هذا القبيل، إلّا أن يقال: إنّ الأخذ بالظواهر إنّما هو لبناء العقلاء عليه، ومع وجود ما يصلح للقرينيّة لصرف الكلام عن ظهوره، لم يُحرز هذا البناء، فإنّه على

١ ـ يوسف (١٢) : ٧٧ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٩ سطر ٢٢ .

فرض عدم استفادة القيديّة لا يُستفاد منه الإطلاق أيضاً. فلاتدلّ الرواية على الاستصحاب في غير الوضوء.

ولا مناص عن هذا الإشكال إلّا بإلغاء قيديّة الوضوء ـ كما هو الظاهر ـ لأنّ تعليق النقض باليقين في قوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين) في المتفاهم العرفي العقلائي، ظاهر في أنّ تمام الموضوع لحرمة النقض هو نفس اليقين، لا اليقين بالوضوء، وأنّه لا دَخْل للوضوء في الحكم، فاليقين من حيث إنّه أمرٌ مبرَم مستحكم، لايجوز نقضه بالشكّ، ولايختلف الحكم فيه باختلاف متعلّقه.

مضافاً إلى منع ظهور قوله: (من وضوئه) في القيديّة بحيث لايمكن رفع اليد عنه؛ لما عرفت من أنّ ذكره إنّما هو لأجل أنّه مورد السؤال؛ مع ظهور الكبرى المذكورة في الكلّيّة.

نعم هنا إشكال آخر ـ بناء على ما ذكره الشيخ قدس سره من قيام العلّة مقام المعلول ـ: وهو أنّ ظاهر الرواية، استصحاب الوضوء، ولاريب أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبَّب عن الشكّ في النوم، ومقتضى ماذكروه من عدم جريان الأصل المسبّبي مع جريانه في السبب[1]، هو استصحاب عدم تحقّق النوم، فالمقام مقام جريان أصالة عدم وقوع النوم، لا الوضوء[2].

ويمكن الذبّ عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ ذلك إنّما هو مع جريان الأصل السببي الغير الجاري في المقام؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، فإنّ التضادّ بين النوم والوضوء وإن كان شرعيّاً وبجعل الشارع، لكن استصحاب عدم أحد الضدّين، لايثبت وجود الضدّ الآخر، وليس له أثر شرعيّ يترتّب عليه؛ لأنّ بقاء الوضوء من الآثار واللوازم العقليّة لعدم أحد

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٢٤ سطر ٢٢، كفاية الأُصول : ٤٩٠، فوائد الأُصول ٤ : ٤١٥ .

٢ ـ نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ٣٩ .

الأحداث ونواقض الوضوء.

وثانيهما: أنّ الإمام عليه السلام ليس في المقام بصدد الجواب عن المطالب العلميّة، وأنّ بقاء الوضوء مترتّب على أيّ شيء، بل بصدد بيان جواب السؤال عن الوظيفة والحكم الشرعي، كالفقيه إذا سُئل عن حكم من الأحكام؛ لأنّه مورد ابتلائه، فإنّه إنّما يجيب ويبيّن له ما هو وظيفته في مقام العمل والحكم الشرعي، لا المطالب العلميّة.

الثاني من الاحتمالات: هو أنّه قوله: (فإن حُرِّك في جنبه شيء...) إلى آخره، سؤال عن وجوب الوضوء وعدمه عند ذلك، وقوله عليه السلام: (لا) يعني لايجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنّه قد نام، وقوله عليه السلام: (وإلّا...) راجع إلى قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن)؛ أي: وإن لم يكن كذلك ـ وحكم بوجوب الوضوء عليه ـ يلزم نقض اليقين بالشكّ، ولايجوز ذلك، وحينئذٍ فلا يحتاج إلى تقدير الجزاء، كما ذكره الشيخ قدس سره، ومعه فاستفادة الكلّيّة ـ بحيث تعمّ غير باب الوضوء ـ أسهل وأظهر، وهذا الاحتمال لم أرَه في كلمات القوم.

الثالث من الاحتمالات: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً، وهو أنّ قوله عليه السلام: (وإلّا) يعني: وإن لم يستيقن أنّه قد نام، وقوله عليه السلام: (فإنّه على يقين) هو الجزاء نفسه، لا أنّ الجزاء محذوف قامت علّته مقامه، ومعنى قوله: (فإنّه على يقين) هو أنّه لايجب عليه الوضوء ليصحّ جعله جزاء للشرط[1]، لكن بناء على هذا الاحتمال لايُستفاد منه القاعدة الكلّيّة؛ لأنّ قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) ـ بناء على هذا الاحتمال ـ عطف على الجزاء، وليس بصورة القياس ليستفاد منه الكلّيّة.

الرابع من الاحتمالات: ما اختاره الميرزا النائيني قدس سره، ونفىٰ عنه الشبهة، وهو أنّ الجزاء هو قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين) بتأويله إلى الجملة الإنشائيّة، وأنّ المعنى:

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٣٠ سطر ٦.

وإن لم يستيقن أنّه قد نام، يجب عليه البناء على طبق اليقين بالوضوء والعمل به، واحتمالُ أنّه علّة للجزاء المقدّر قام مقامه ضعيفٌ غاية الضعف، وإن قوّاه الشيخ؛ بداهة أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب؛ وبيان حكم السؤال مرّتين بلا فائدة فيه، فإنّ قوله: (لا، حتّى يستيقن) يراد به: أنّه لايجب عليه الوضوء، فلو قُدِّر جزاء قوله: (وإلّا...) بمثل ما أجاب به أوّلاً، يلزم التكرار في الجواب بدون أن يتكرّر السؤال، وهو لايخلو عن حزازة[1]. انتهى.

أقول: ذكر الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء، مثل (يعيد الصلاة)[2] انّما هو أبلغ في الحثّ على الإتيان بالمأمور به؛ لأنّه فَرَضَ وجوده قطعاً، فذكر الجملة الخبريّة حينئذٍ بداعي الإنشاء لذلك.

فما ذكره: من تأويل قوله: (فإنّه على يقين) ـ الذي هو جملة إخباريّة ـ إلى جملة إنشائية: إن أراد أنّه إنشاء لتحقّق اليقين وحصوله في هذا الظرف من الزمان، وأنّه على يقين تعبّداً، فهو لا يُناسب المقام وإن صحّ في نفسه؛ لأنّه لا معنى للتعبّد بحصول اليقين بالوضوء وإنشاء تحقّقه وعدم الشكّ فيه.

وإن أراد منه أنّه بعث إلى تحصيل اليقين، مثل قوله: (لاضرر ولا ضِرار)[3]، وقوله: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4] بناءً على المشهور من أنّه إنشاء[5]،

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٥ / ١٢٧، الاستبصار ١ : ٨٨ / ٨، وسائل الشيعة ١: ١٩٣، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ٩، الحديث ١٠.

٣ ـ الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٦٥١، الفقيه ٣: ١٤٧ / ٦٤٨.

٤ ـ الحج (٢٢) : ٧٨.

٥ ـ نهاية الدراية ٢ : ٣٢١ السطر الأخير، قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ١٨ السطر الأخير.

ومثل قوله عليه السلام: (يعيد) في مقام الأمر بالإعادة، وحينئذٍ فقوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) إنشاءٌ وبعثٌ إلى تحصيل اليقين، لا البناء على اليقين، فهو يُنتج خلاف المراد؛ لأنّ مرجعه إلى الأمر بالوضوء لتحصيل اليقين به.

وإن أراد أنّه يستفاد الأمر بالبناء على اليقين والعمل على طبقه فهو لايصحّ إلّا مع التقدير.

ثمّ إنّ ما ذكره قدس سره مستلزم للتكرار الذي يوجب الحزازة، لا ما ذكره الشيخ قدس سره[1]؛ لأنّ قوله عليه السلام: (لا) ـ بناء على ما ذكره الشيخ ـ إنّما ذكر توطئة وتمهيداً لما ذكره بعد ذلك، ولا حزازة فيه، بخلافه بناء على ما ذكره، فإنّه عليه السلام ذكر أوّلاً عدم وجوب الوضوء بقوله: (لا)، فلا وجه لتكراره بقوله: (فإنّه على يقين).

ثمّ إنّه يظهر من صدر كلامه رحمه الله في التقريرات: أنّ قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه) صغرى لقوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ)، وأنّه بصورة القياس[2]، وهو ينافي جعله جزاءً وإنشاءً؛ لأنّه قد تتقدّم المقدّمتان ـ أي الصغرى والكبرى ـ في القياس على النتيجة، وقد يعكس، فبناء على ما ذكره فهو من هذا القبيل؛ أي تقدّم النتيجة على المقدّمتين، مثل «لاتشرب الخمر لأنّه مسكر، وكلّ مسكر حرام»، مع أنّه لايمكن جعله من قبيل ذلك؛ لاحتياجه إلى دخول الفاء أو اللّام في قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ).

وعلى أيّ تقدير فبناء على هذا الاحتمال لايُستفاد منها الكلّيّة أيضاً؛ لأنّ الكلّيّة إنّما تستفاد إذاكان قوله: (لا) قد ذكر توطئةً وتمهيداً مع دخول الفاء أو اللّام على قوله: (ولاينقض اليقين بالشكّ)؛ ليصير من باب تقدُّم نتيجة البرهان، والأوّل خلاف الظاهر، والثاني منتفٍ.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٢٩ سطر ٢٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

وأمّا بناء على الاحتمال الأوّل والثاني فيستفاد منه الكلّيّة.

ثمّ على فرض عدم دلالة الرواية بنفسها على الكليّة يمكن استفادتها منها بإلغاء الخصوصيّة للوضوء، فإنّه نظير قول زرارة في الرواية الأُخرى: (أصاب ثوبي دم رعاف)[١]، فإنّه لاريب في عدم دخالة ثوب زرارة وكون الدم، دم رعاف وكذا الدم في الحكم عرفاً، فكذلك الوضوء، وأنّ المتبادر منها عرفاً هو أنّ تمام الموضوع للاستصحاب هو اليقين السابق، فتعمّ كلّ يقين سابق وشكّ لاحق، ولا فرق في ذلك بين الاحتمالات المذكورة في مفاد الرواية ومعناها.

تقريبات الأعلام في اختصاص حجيّة الاستصحاب بالشكّ في الرافع

نعم هنا كلام آخر هو: أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قال: استدلّ المتأخّرون بالعمومات الواردة في الباب لحجّيّة الاستصحاب مطلقاً؛ سواء كان الشكّ في الرافع أو المقتضي، واختار هو قدس سره حجّيّته في خصوص الشكّ في الرافع تبعاً للمحقّق قدس سره[٢]، ونزّل العمومات عليه[٣]، ومن القائلين بحجّيّته مطلقاً الميرزا الشيرازي والسيّد الأُستاذ محمّد الفشاركي[٤] وشيخنا الحائري[٥] قدّس الله أسرارهم.

فلابدّ من ملاحظة الأخبار ، وأنّه هل يُستفاد منها حجّيّته مطلقاً؛ حتّى في صورة الشكّ في المقتضي أو لا؟

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥ ، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٥٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات ، الباب ٣٧ ، الحديث ١.

٢ ـ معارج الأُصول : ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٣٦ سطر ٩ .

٤ ـ أُنظر ما نقله عنهما المحقّق الحائري في درر الفوائد : ٥٢٢ .

٥ ـ درر الفوائد : ٥٢٠ .

فنقول : لاريب في أنّ المصحِّح في إطلاق النقض وتعليقه باليقين هنا، ليس هو جهة قيامه بالشخص من حيث إنّه صفة خاصّة قائمة به لافتقار إسناد النقض إلى شيء أن يكون هذا الشيء أمراً مُبرماً، وقيام اليقين بصاحبه ليس أبرم من قيام الظنّ والشكّ بالظانّ والشاكّ ، بل قيام الشكّ به أبرم وأسدّ كما في الشكّاك ، وليس المصحِّح له إضافة اليقين إلى المتيقَّن أيضاً؛ لعدم الفرق فيه بين كون المتيقَّن أمراً ممتدّاً أو لا، بل المصحِّح له ـ الذي به امتاز اليقين عن أخويه في صحّة استعمال النقض فيه دونهما ـ هو نفس اليقين، فإنّه في نظر العرف أمر مُبرَم مُستحكم، حتّى استُعير له لفظ الحبل، فكأنّه حبل مستحكم، كما أنّ استعمال النقض وإطلاقه في قوله تعالى: ﴿وَلا تَنْقُضُوا ٱلْأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها﴾[1]، وكذلك العهد، إنّما هو لأجل أنّ اليمين والعهد أمران مبرمان كالحبل، كما قال ابن التيهان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : (إنّ للقوم علينا أحبالاً هل تنقضوها)[2]؟

ومن الواضح عدم دَخْل الجري العملي والبناء على طِبْق اليقين في ذلك أيضاً، كما ذكره الميرزا النائيني قدس سره[3].

وبالجملة : نسبة النقض إلى اليقين إنّما هو بملاحظة أنّ إضافة اليقين إلى متعلّقه، إضافة مُبرمة مستحكمة، بخلاف إضافة الظنّ والشكّ إلى متعلّقهما، فإنّها إضافة ضعيفة، خصوصاً في الشكّ، فإنّ إضافته ترديديّة، ولا فرق في صحّة إسناد النقض إلى اليقين بين ما كان للمتيقَّن دوام واستمرار لولا الرافع والمانع أو لا، والتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع مبنيٌّ على الفرق بينهما.

وممّا ذكرنا يظهر ما في التفصيل ـ الذي اختاره الشيخ قدس سره تبعاً للمحقّق قدس سره ـ بين صورة الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع مع إحراز استعداد بقاء المستصحب باعتبار

---

١ ـ النحل (١٦) : ٩١.

٢ ـ السيرة النبوية لابن هشام ٢ : ٨٥.

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٣٦.

الاستصحاب في الثاني دون الأوّل، فإنّه‌ تَتِرُّ قال في بيان ذلك: ووجهه أنّ النقض: عبارة عن رفع الأمر المستمرّ في نفسه وقطع الشيء المتّصل كذلك، فلابدّ أن يكون متعلّقه ما له استمرار واتّصال، وليس هو نفس اليقين؛ لانتقاضه بالشكّ بدون اختيار المكلَّف ، فلايقع في حيّز التحريم ولا أحكام اليقين من حيث إنّه وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد منه بدلالة الاقتضاء الأحكام الثابتة للمتيقَّن بواسطة اليقين؛ لأنّ نقض اليقين بعد ارتفاعه لايُعقل له معنىً سوى ذلك، وحينئذٍ فلابدّ أن يكون أحكام المتيقَّن كنفسه ممّا له استمرار في نفسه لولا الناقض[1]. انتهى.

ومحصّل **الإشكال** فيه : أنّا لا نُسلّم أنّ إطلاق النقض هنا إنّما هو باعتبار المتيقَّن، وليس المراد به مطلق ترك العمل وترتيب الآثار أيضاً، وليس الأمر دائراً بينهما.

بل هنا وجه ثالث : هو أنّ إسناد النقض إلى اليقين إنّما هو باعتبار نفسه وذاته؛ حيث إنّ له نحو إبرام واستحكام، بل لا معنى لما ذكره في بعض الأمثلة، كما لو فرض أنّ المتيقَّن حياة زيد، ولا معنى للحكم بحرمة نقض حياة زيد بالشكّ فيها.

وذكر **الميرزا النائيني**‌ تَتِرُّ ـ في بيان اختصاص حجّيّة الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع ـ تقريبين:

أحدهما : أنّه ليس المراد باليقين في الخبر نفس اليقين بما أنّه صفة نفسانيّة؛ لعدم إمكان إضافة النقض إليه بهذا المعنى، ولا بلحاظ آثاره؛ لعدم ترتُّب أثر شرعيّ عليه، بل إنّما هو بلحاظ ما يستتبع من الجري على ما يقتضيه المتيقَّن حكماً كان أو موضوعاً، لا باستعمال اليقين في المتيقَّن، كما صنعه الشيخ‌ تَتِرُّ، بل المراد نقض اليقين بما أنّه يستتبع

---

١ ـ فرائد الأصول : ٣٣٦ سطر ١٠ .

الحركة على وفق المتيقَّن، فأخذه في الأخبار إنّما هو باعتبار أنّه كاشف وطريق إلى المتيقَّن، بل يمكن أن يقال: شيوع إضافة النقض إلى اليقين دون العلم والقطع إنّما هو بهذا الاعتبار، فلا يقال: «انتقض العلم والقطع»، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ العلم والقطع يُطلقان غالباً في مقابل الظنّ والشكّ، ويُراد منهما الصفة النفسانيّة، وحينئذٍ فأخبار الباب تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضي الجري العملي على طبقه؛ بحيث لو خُلّي وطبعه يبقى على العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقَّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون المتيقَّن ممّا فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان؛ ليتحقّق الجري العملي على طبقه، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان، فإنّ الجري العملي بنفسه ينتقض، ولايصحّ ورود النقض على اليقين بعناية أنّه المتيقَّن؛ لعدم اقتضائه الجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول: أمّا الفرق بين اليقين وبين العلم والقطع بما تقدّم من كلامه تتَرُّه بإرادة الطريقي من الأوّل، بخلاف الثانيين، فلم يسبقه إليه أحد، ولا يساعده عليه العرف ولا اللغة، ولم نظفر في الإطلاقات ما يشهد له.

وأمّا ما ذكره: من أنّ المصحِّح لإسناد النقض إلى اليقين إنّما هو بلحاظ الجري العملي على طبق المتيقَّن، فإن أراد به أنّ العاقل إذا حصل له اليقين بشيء يستتبعه الجري العملي على طبق اقتضاء المتيقَّن، وبهذا الاعتبار أُسند النقض إلى اليقين.

ففيه: أنّه مجرّد دعوى لا شاهد عليها.

وإن أراد أنّ إضافة النقض إلى اليقين، إنّما يصحّ فيما لو كان لمتعلَّقه اقتضاء البقاء والاستمرار.

فيرد عليه:

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٧٣ ـ ٣٧٦.

أوّلاً : النقض بما لو صرّح بإضافة اليقين إلى ما ليس لمتعلّقه اقتضاء البقاء والاستمرار، كقولنا : لا تنقض اليقين بوجود الليل أو النهار بالشكّ فيهما، فإنّه لاريب في صحّته وعدم كونه غلطاً في الاستعمال.

وثانياً : بالحلّ بأنّ المصحّح للإضافة المذكورة نفس اليقين، كما تقدّم بيانه، ولذلك لايتبادر ما ذكره في أذهان العرف والعقلاء.

وقال الفقيه الهمداني في حاشيته على «الفرائد» : إنّ ما يتعلّق به النقض لابدّ أن يكون له إبرام واستحكام، فإنّه عبارة عن رفع الهيئة الاتّصاليّة للشيء، وتعلّقه باليقين إنّما هو باعتبار إبرامه واستحكامه، وحينئذٍ ، فإن أُريد من قوله: **(لاتنقض...)** نقض اليقين السابق بتبدّله إلى الشكّ فيه، فهو ينطبق على قاعدة الشكّ الساري وقاعدة اليقين، فلا يصلح دليلاً على الاستصحاب؛ لاعتبار بقاء اليقين بالوجود السابق في ظرف الشكّ في الاستصحاب، فلو أُريد شموله للاستصحاب لزم أن يُقدّر اليقين، ويفرض وجوده في زمان الشكّ؛ ليصحّ الحكم بعدم نقضه، وإلّا فرفع اليد عن آثار اليقين السابق ليس نقضاً له، وعدمه ليس عملاً به.

وبالجملة : لايصحّ الحكم بالنقض إلّا بعد تقدير اليقين في زمان الشكّ وفرض وجوده فيه، وحينئذٍ فإن كان للمتيقَّن السابق اقتضاء للوجود واستعداد للبقاء إلى زمان الشكّ، صحّ تقدير اليقين من حيث اقتضاؤه للوجود في زمان الشكّ أيضاً، كما هو كذلك في العرف والعادة. بخلاف ما إذا لم يحرز استعداده للبقاء في زمان الشكّ، فإنّه لا مصحّح لتقدير اليقين حينئذٍ[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : النقض بما لو صُرّح بالحكم بعدم النقض في صورة الشكّ في المقتضي، كما

---

١ ـ حاشية المحقّق الهمداني على الفرائد : ٨١ سطر ١٧ .

لو قال: «إذا كنت على يقين من حياة زيد، فشككت فيه بعد مدّة طويلة، لم يحرز استعداد بقائه فيها، فلاتنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه لاريب في صحّته عند العرف والعقلاء.

وثانياً بالحلّ : بأنّ قوله : (لاتنقض اليقين بالشكّ) كبرى كلّيّة لقوله: (فإنّه على يقين من وضوئه)، ومقتضى انطباق تلك الكبرى على الصغرى المذكورة، هو أنّ المراد باليقين في الكبرى هو اليقين السابق؛ لينطبق على اليقين المذكور في الصغرى، ولاريب في أنّ المراد منه هو اليقين السابق بالوضوء، فلو أُريد من اليقين في الكبرى اليقين التقديري لم ينطبق على الصغرى المذكورة.

لايقال : إنّ قوله عليه السلام : (فإنّه على يقين) إنشاءٌ لحصول اليقين في ظرف الاعتبار في زمان الشكّ.

فإنّه يقال : إنّه لو كان كذلك لم يصحّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ؛ لعدم الشكّ حينئذٍ اعتباراً وتعبّداً، فلاريب في أنّ قوله عليه السلام : (فإنّه على يقين) إخبار بأنّه على يقين من وضوئه السابق، لا أنّه إنشاء لحصول اليقين تعبّداً.

وثالثاً: أنّه في قوله عليه السلام : (أبداً) احتمالان :

الأوّل : أنّ المراد منه تعميم الحكم لجميع أفراد اليقين في جميع الموضوعات والأحكام.

الثاني : ـ وهو الظاهر ـ أنّ المراد منه تأبيد الحكم بعدم النقض في جميع الأزمنة إلى أن يحصل اليقين بالخلاف، وهو المناسب لقوله عليه السلام : (ولكن تنقضه بيقين آخر).

وعليه فيستفاد من قوله: (لاتنقض) حكم حرمة النقض، ومن قوله عليه السلام : (أبداً) تأبيده، وحينئذٍ فإن أراد قدس سره تقدير اليقين في جميع زمان الشكّ، فلامعنىٰ للتأبيد حينئذٍ المستفاد من قوله عليه السلام : (أبداً)؛ لأنّ الحكم حينئذٍ مؤبّد في نفسه.

وإن أراد قدس سره تقديره في الجزء الأوّل من زمان الشكّ ، لا في جميع أزمنته، فتأبيد

الحكم بعدم النقض في الأجزاء الأُخر من أزمنة الشكّ، لايصحّ بناء على مبناه؛ لعدم تقدير اليقين فيها.

ورابعاً: لاريب في أنّ قوله: (ولكن تنقضه بيقين آخر) ليس تعبّداً بالعمل على طبق اليقين؛ لأنّ حجّيّته ذاتيّة غير قابلة للجعل، بل هو بيان لحدّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ، فلُوحِظ فيه ظرف اليقين بالحكم وظرف الشكّ فيه وظرف اليقين بالخلاف، فمع ذلك كيف يمكن تقدير أنّه على يقين في زمان الشكّ مع لحاظه واعتباره الشكّ فيه؟!

ومن هنا يظهر ما في التقريب الثاني الذي ذكره الميرزا النائيني؛ حيث إنّه ذكر ما ملخّصه:

إنّ صِدق نقض اليقين بالشكّ متوقّف على أن يكون زمان الشكّ ممّا تعلّق به اليقين به في زمان حدوثه، وهذا إنّما يتحقّق إذا كان المتيقَّن مرسلاً بحسب الزمان؛ كي لايكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ووقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلك الحدّ والوقت يكون المتيقَّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، ولايكون رفع اليد عن آثار وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشكّ؛ ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقَّن لايبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففي اليوم الرابع لايقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع لم يكن متعلَّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر[1]. انتهىٰ.

وفيه: أوّلاً: أنّه ليس مقتضى ما ذكره التفصيل بين الشكّ في الرافع وبينه في المقتضي، بل مقتضاه التفصيل بين ما لو كان المتيقَّن مرسلاً وممتدّاً وبين عدمه؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل وإن فُرض أنّ يقينه خلاف الواقع وكان الشكّ في المقتضي.

وثانياً: ما ذكره: من أنّ كلّ ما له استعداد البقاء فهو متيقَّن البقاء إلى أن يعلم

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٣٧٦.

بوجود الرافع وإن احتمل وجوده، كما ترى، وكيف يمكن الجمع بين اليقين بوجود شيء وبين احتمال وجود الرافع له؟! بل اليقين إنّما يحصل بوجود المقتضي مع إحراز عدم المانع وعدم احتمال وجوده في الزمان الثاني.

سلّمنا إمكان ذلك، لكن المفروض أنّه قد شُكّ فيه في الزمان اللّاحق، ولا يقول هوقُدِّسَ سِرُّه بتقدير اليقين، فكيف يصحّ الحكم بعدم النقض بناء على ما ذكره؟!

بقي الكلام فيما ذكره الفقيه الهمداني والميرزا النائيني: من دعوى بناء العقلاء على حجّيّة الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي وتنزيل الأخبار عليه، قال في «مصباح الفقيه» في مسألة الشكّ في مانعيّة الموجود وحاجبيّته في باب الوضوء ما حاصله :

إذا راجعت أهل العرف والعقلاء، وجدتهم لايعتنون باحتمال وجود ما يقتضي خلاف الحالة السابقة ممّا بأيديهم، ويزعمون أنّ الاعتناء بالشكّ، نقض لليقين بالشكّ؛ ألا ترى أنّ من قلّد مجتهداً لايرفع اليد عن تقليده بمجرّد احتمال موته، وكذلك سائر أرباب الملل والأديان؛ لايعتنون باحتمال نسخ دينهم أو نسخ حكم خاصّ في شريعتهم ما لم يثبت ذلك لهم، ومن كان وكيلاً عن شخص غائب، قائماً مقامه، ملتزماً بالعمل بوظائفه، لا يعتزل عن وكالته وعمله بمجرّد احتمال ما لم يثبت ذلك له إلى غير ذلك من الموارد.

هذا فيما احتمل رفع الحكم الثابت .

وأمّا لو احتمل صدور حكم ابتداءً من مواليه لايجب عليه الاعتناء به؛ لحكم العرف والعقلاء بذلك، وهذا هو الذي نسمّيه بـ«البراءة الأصليّة».

ثمّ ذكر : أنّ بناءهم على اعتبار الحالة السابقة وبقائها ليس لأجل إفادتها الظنّ؛ لأنّ العمل بالظنّ عندهم بذاته من المنكرات.

ثمّ قال : ولايخفى أنّ مقتضى ما ذكرناه هو حجّيّة الاستصحاب عند العرف

والعقلاء فيما عدا الشكّ في المقتضي، وأمّا فيه فمقتضاه عدم الحجّيّة؛ لأنّ مرجع ما ذكرنا إلى عدم اعتناء العقلاء بشكوك الوجود أصلاً، فلو كان المشكوك مؤثّراً في زوال شيء، فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ ترتيب آثار الموضوع الذي يشكّ في زواله، وأمّا إذا تعلّق الشكّ أوّلاً وبالذات بنفس الموضوع ـ كما هو الشأن في الشكّ في المقتضي ـ فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ فيه عدم الالتفات إلى وجوده في الزمان الثاني؛ لأنّ وجوده فيه أيضاً ممّا لابدّ من إحرازه في مقام ترتيب الأثر عليه، وليس وجوده السابق طريقاً إليه. فالمستصحب في صورة الشكّ في الرافع ـ حيث إنّ له وجوداً تقديريّاً، كأنّه أمر محقّق بالفعل ـ بخلافه في الشكّ في المقتضي.

ثمّ ذكر عدم حجّيّة المثبت من الاستصحابات عند العقلاء أيضاً[1]. انتهى ملخّصاً.

وإلى ما ذكره يرجع ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه لولا حجّيّة الاستصحاب، لزم اختلال نظام الناس في معاشهم وسوقهم ومراسلاتهم، وليس ذلك من جهة رجاء البقاء؛ لأنّه لو كان كذلك لم يُقْدموا على إرسال البضائع ولا الأموال التجاريّة وغيرها إلى شركائهم مع احتمال موتهم.

ثمّ ذكر: أنّ بناءهم على ذلك إنّما هو مع إحراز المقتضي، وأمّا مع الشكّ فيه فبناؤهم فيه على الاحتياط[2]. انتهى.

أقول: لاريب في أنّ بناء العقلاء على ذلك كما ذكراه في الجملة، ولكن الإشكال في أنّ بناءهم عليه للاعتماد على الحالة السابقة، وأنّ ترتيبهم الأثر لأجل أنّه نقض لليقين بالشكّ، أو أنّه لأجل حصول الاطمئنان بالبقاء وضعف احتمال الخلاف، فإنّ الظاهر هو الثاني، فإنّ إرسالهم البضائع وأموال التجارة إلى شركائهم، ليس للاعتماد

---

١ ـ مصباح الفقيه، الطهارة : ١٨٣ سطر ١٤.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

على أصالة بقاء الحالة السابقة ووجودهم سابقاً، وأنّ عدم ترتيب الأثر على احتمال موتهم لاستصحاب بقاء ما كان ، وأنّ ترتيب الأثر، نقض لليقين بالشك، بل لأجل ضعف احتمال موتهم والاطمئنان ببقائهم، نظير بنائهم على أصالة السلامة؛ ولذا يُقْدمون على التجارة أو الزراعة ، مع أنّ ظهور فائدته بعد مدّة طويلة، مع احتمال عدم بقائه إلى تلك المدّة، وليس ذلك إلّا لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء إلى تلك المدّة، ولم يثبت بناؤهم وإقدامهم على ذلك مع الاحتمال والشكّ المتساوي الطرفين في البقاء.

ثمّ إنّ ما ذكره من الأمثلة لاتنطبق على مدّعاه، فإنّ استصحاب المقلِّد بقاء مجتهده، لايثبت أنّ تقليده هذا للحيّ، وأمّا استصحاب تقليده الحيّ فالشكّ فيه في المقتضي لا الرافع؛ لأنّ الحي هو الذي فيه اقتضاء التقليد، لا الميّت.

وأمّا استصحاب عدم النسخ فالشكّ فيه دائماً في المقتضي؛ لاستحالة الشكّ في الرافع فيه، ولو سُلِّم إمكان فرض الشكّ في الرافع فيه؛ بإحراز استعداد بقاء المنسوخ لما بعد النسخ، فهو في غاية النُّدرة.

وأمّا مثال الوكيل فإن أراد استصحاب حياة الموكِّل فهو مثبت؛ لأنّ وكالته عن الحيّ - التي يراد إثباتها باستصحاب حياته - من الآثار الغير الشرعيّة.

وإن أراد استصحاب وكالته عن الحيّ فهو شكّ في المقتضي.

والحقّ: أنّ بناء العقلاء على ما ذكر في هذه الأمثلة ليس لاستصحاب الحالة السابقة، بل لاطمئنانهم بذلك وضعف احتمال الخلاف؛ بحيث لايعتني به العقلاء، أو لقاعدة «أنّ ما ثبت يدوم»، فإنّ مرجعها أيضاً إلى ضعف احتمال الخلاف، لا لأنّه نقض لليقين بالشكّ، فلايمكن تنزيل الأخبار على ماعليه العرف والعقلاء فيها، فإنّ لسانها لسان عدم جواز نقض اليقين بالشكّ الذي لم يثبت بناء العقلاء عليه - كما عرفت - لعدم كاشفيّة الكون السابق عن الكون في زمان الشكّ عندهم إلّا مع الاطمئنان بالبقاء.

ولا يتوهّم : أنّ قوله عليه السلام في الصحيحه الآتية لزرارة : (لاينبغي لك أن تنقض...) إلى آخره ظاهرٌ في أنّه أمر عقلائي، وأنّ نقض اليقين بالشكّ عندهم من المنكرات؛ إذ ليس معناه : لاينبغي ذلك عند العرف والعقلاء، كما يشهد له موردها الذي فرض في السؤال : أنّه ظنَّ إصابة الدم للثوب، وأنّه في مظانّ الإصابة، ومع ذلك لم يثبت بناؤهم على ترتيب الأثر على الحالة السابقة في زمان الشكّ، وإلّا لم يسأل عن ذلك. فالقول بتنزيل الروايات على ما عليه العرف والعقلاء غيرُ مستقيم.

فظهر من جميع ما ذكرناه : شمول الروايات للشكّ في المقتضي أيضاً وجميع أفراد اليقين السابق.

هل الاستصحاب أمارة شرعية أم أصل عمليّ ؟

ثمّ إنّه لاريب في أنّ مستند الاستصحاب هو الأخبار والأدلّة الشرعيّة. لكن هل هو أمارة شرعيّة وطريق إلى الواقع ؛ بأن يقال: إنّ المستفادَ من قوله عليه السلام : (لاتنقض اليقين بالشك) هو الحكم بإطالة عمر اليقين السابق إلى زمان الشكّ، وإلحاق زمان الشكّ بزمان اليقين تعبُّداً بنحو تتميم الكشف، أو أنّه أصل عمليّ ووظيفة شرعيّة في صورة الشكّ في البقاء، نظير أصالة البراءة والطهارة؛ بدعوى أنّ المستفاد من الأخبار جعل حكمٍ ظاهريٍّ مماثلٍ للحكم السابق الواقعي، أو أنّه لا ذا ولا ذاك، بل هو مثل إيجاب الاحتياط، مجعول للتحفُّظ على الواقع؟ وجوه :

فمن ذهب إلى أنّه أمارة شرعيّة[1] لابدّ وأن يُثبت أُموراً، كما في كلّ أمارة شرعيّة، فإنّها تتوقّف على هذه الأُمور :

الأوّل : إثبات أنّه صالح للأماريّة والكشف عن الواقع، فكما أنّ القطع لايمكن

١ ـ أُنظر معارج الأصول : ٢٠٦ ـ ٢٠٨ .

جعله أمارة على خلاف المقطوع، كذلك الشكّ فإنّه غير صالح للأماريّة؛ لعدم الكاشفيّة له عن الواقع أصلاً، بخلاف الظنّ، فإنّه صالح لذلك، ولهذا التزم من ذهب إلى أنّ خبر الواحد أمارة شرعيّة بتتميم الكشف؛ وأنّ مفاد أدلّته إلغاء احتمال الخلاف، مع ثبوت الكاشفيّة الناقصة له، لا أنّه جعل الكاشفيّة له مع عدمها له أصلاً.

الثاني : إثبات أنّ لسان الدليل عليه ومفاده وجوب متابعته بما أنّه أمارة وكاشف ناقص عن الواقع.

الثالث : إثبات عدم الكاشفيّة التامّة له ذاتاً كالقطع، وإلّا فلا معنى لجعل الأماريّة له، بل يكفي عدم ردع الشارع عن متابعته.

فالقائل بأنّ الاستصحاب أمارة شرعيّة لابدّ أن يُثبت هذه الأُمور الثلاثة.

وكنتُ معتقداً في سابق الزمان : أنّ لليقين السابق والحالة السابقة كاشفيّةً ضعيفةً عن الوجود في ظرف الشكّ؛ للفرق عند العقلاء بين الشكّ المسبوق باليقين السابق وبين الشكّ البَدْوي، وعدم الكاشفيّة التامّة له، وأنّ لسان (لاتنقض...) إلى آخره هو أنّ اليقين ممّا لايصلح أن ينقضه الشكّ، ومعناه إطالة عمر اليقين السابق إلى زمان الشكّ.

لكن الذي يبدو للنظر فعلاً عدم تماميّة ذلك؛ لأنّه لا معنى لكاشفيّة اليقين السابق عن البقاء في زمان الشكّ؛ لأنّ متعلّقه المتيقّن في زمانه، لا في زمان الشكّ.

نعم قد يحصل منه الظنّ بالبقاء، وهو غير كونه كاشفاً عنه، ولذا يحصل من اليقين بطلوع الشمس، اليقين بوجود النهار؛ لمكان الملازمة بينهما، وهو غير كاشفيّة اليقين بأحدهما عن وجود الآخر؛ لعدم معقوليّة كاشفيّة اليقين عن غير متعلّقه.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك، لكن لسان (لاتنقض...) ليس الحكم بإطالة عمر اليقين تعبّداً؛ لأنّه لو كان كذلك فلابدّ أن لايتعرّض لفرض الشكّ فيه، بل لابدّ أن يقول: إنّه على يقين، مثل قوله عليه السلام في أدلّة حجّيّة خبر الواحد : (العمري ثقة ما

يؤدّي عنّي فعنّي يؤدّي)[١]، فإنّ المراد من اليقين في قولهعليه‌السلام : (فإنّه على يقين من وضوئه) وهو اليقين التكويني السابق، وكذلك في قوله: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ)، لايقين آخر تعبّدي، وحينئذٍ فلايصحّ جعل الاستصحاب من الأمارات الشرعيّة؛ لعدم تماميّة أمرين من الأُمور الثلاثة المتقدّمة.

وليس هو وظيفة عمليّة أيضاً؛ لأنّه ليس المراد من عدم نقض اليقين بيان حرمته التكليفيّة؛ لأنّه لو جعل العناوين الأوّليّة المرآتيّة متعلّقاً لحكم كاليقين، لايُستفاد منه بيان حكم ذاتها؛ أي ذات اليقين فيما نحن فيه من حيث إنّه صفة من الصفات النفسانيّة؛ وإن جعلها الحاكم متعلّقاً لحكمه، لكنها عنوان لأفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين، ولاريب أنّها طريقيّة.

وبالجملة : لايتبادر من قولهعليه‌السلام : **(لاتنقض اليقين)** حرمته تكليفاً من حيث إنّه صفة نفسانيّة، بل المتبادر منه ترتيب آثار المتيقّن.

وليس المراد ما ذكره المحقّق الخراساني: من أنّه لُوحِظ اليقين في الأخبار بنحو الآليّة والمرآتيّة، وأنّه كناية عن لزوم البناء العملي والالتزام بحكم مماثل للمتيقّن تعبّداً إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً[٢]، بل المراد ما ذكرناه.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائينيقدس‌سره: من أنّه ربّما يجري الاستصحاب في المستحبّات، ولا معنى لحرمة النقض فيها، وحينئذٍ فليس مفاد (لاتنقض) حرمة النقض تكليفاً[٣].

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ٤.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٤٤ ـ ٤٤٥ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٧٥ .

ففيه : أنّه لامانع من الالتزام بحرمة النقض في المندوبات أيضاً؛ بمعنى المعاملة معها معاملة غير المندوب، والحكم بعدم استحبابها، فليس الوجه فيه ذلك، بل هو ما بيّناه.

وبالجملة : ليس الاستصحاب مجرّد وظيفة عمليّة وحكماً ظاهريّاً، ولهذا لو خالف المكلّف، ولم يرتّب آثار المتيقّن، فإن صادفت مخالفته الواقع، استحقّ العقوبة لمخالفة الواقع، وإلّا فلا. نعم يُعدّ متجرّياً، لكنّه لم يخالف حكماً آخر.

وحينئذٍ **فالاستصحاب أصل شرعيّ**، جعله الشارع لحفظ الواقع الذي كان اليقين السابق طريقاً إليه وكاشفاً عنه، وأنّ مفاد الأخبار، وجوبُ المعاملة مع الشكّ المسبوق باليقين معاملةَ اليقين؛ من غير فرق بين الأحكام والموضوعات، وهو في الموضوعات ممّا ينقّح به موضوعات الأحكام، وليس مفادها جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي، وليس معناها وجوب ترتيب الأثر؛ لأنّها حينئذٍ لاتشمل الأحكام، ويلزم خروجها عن مورد الاستصحاب؛ لأنّها نفس الأثر، ولا أثر شرعيّ يترتّب عليها.

ومنها : الصحيحة الثانية لزرارة

وهي ما رواها الشيخ قدس سره بإسناده إلى الحسين بن سعيد، عن حمّاد ، عن حريز، عن زرارة، قال: قلتُ : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مَنيٍّ، فعلّمتُ أثره إلى أن أُصيب له من الماء، فأصبتُ وحضرَتِ الصلاةُ، ونسيتُ أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟

قال: (تُعيد الصلاة وتغسله).

قال: قلتُ : فإنّي لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه أصابه، فطلبتُه فلم أقدر

عليه، فلمّا صلّيتُ وجدتُه؟

قال: (تغسله وتُعيد) .

قلت : فإن ظننتُ أنّه قد أصابه ، ولم أتيقّن ذلك، فنظرتُ فلم أرَ شيئاً، ثمّ صلّيتُ فرأيت فيه؟

قال: (تغسله ولا تُعيد الصلاة).

قلتُ : لِمَ ذلك؟

قال : (لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك، ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً).

قلت : فإنّي قد علمت أنّه أصابه، ولم أدرِ أين هو فأغسله؟

قال: (تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك).

قلت : فهل عليَّ إن شككتُ أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال : (لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك).

قلت : إن رأيتهُ في ثوبي وأنا في الصلاة ؟

قال : (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيتَ على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ)[1].

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥ ، وقد وزّع صاحب الوسائل هذا الحديث على عدّة أبواب من أبواب النجاسات في وسائل الشيعة ٢ : ١٠٠٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث٢ و ١٠٥٣، الباب ٣٧، الحديث ١ و ١٠٦١، الباب ٤١، الحديث ١ و ←

ورواها الصدوق في «العلل» عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام[1].

مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته

ومورد الاستدلال فيها، وهو قوله : (قلت: فإن ظننتُ أنّه قد أصابه...) إلى آخره، يحتمل وجوهاً:

أحدها : أنّه ظن الإصابة، فنظر فيه ولم يحصل له العلم بها ولا بعدمها، وقوله: (فرأيت فيه) معناه أنّه فهم أنّها التي قد خفيت عليه قبل الصلاة.

وثانيها : أن مراده أنّه رأى نجاسة يحتمل وقوعها بعد الصلاة، كما يحتمل أنّها هي التي خَفيتْ عليه قبل الصلاة.

ثالثها : أن يريد أنّه طلب النجاسة قبل الصلاة مع ظنّ الإصابة، فعلم بعدمها، وهذا على وجهين :

أحدهما : أن يريد من قوله : (فرأيت فيه) أنّه علم بخطائه في علمه بالعدم قبل الصلاة، وأنّه أصابته النجاسة واقعاً.

وثانيهما : أنّه لم يحصل له العلم بالعدم قبل الصلاة، بل يحتمل وقوعها قبل الصلاة، ويحتمل وقوعها بعد الصلاة أيضاً، فهذه أربعة احتمالات :

فبناء على الاحتمالين الأخيرين لاتصلح الرواية للاستدلال بها للاستصحاب.

نعم بناءً على الاحتمالين الأوّلين فهي ينطبق على الاستصحاب، فالمتمسّك بها

← ١٠٦٥، الباب ٤٤، الحديث١. ومتن الحديث مطابق لما هو منقول عن التهذيب مع اختلاف يسير لما هو منقول عن الوسائل .

١ ـ علل الشرائع : ٣٦١ / ١. لكنّها منقولة باختلاف يسير مع رواية التهذيب.

للاستصحاب لابدّ أن يسدّ باب الاحتمالين الأخيرين.

فنقول: لايمكن إرادة الوجه الثالث؛ لأنّ المفروض فيه أنّه علم بعدم النجاسة قبل الصلاة فصلّى، ثمّ علم بوقوع الصلاة مع النجاسة ولم يكن شاكّاً؛ لينطبق عليه قوله: (**وليس لك أن تنقض اليقين بالشكّ**)، فهو ينافي جواب الإمام عليه السلام الذي فرض فيه الشكّ فيها.

وأمّا الاحتمال الرابع ـ الذي ينطبق الخبر بناءً عليه على قاعدة اليقين ـ فهو أيضاً مرجوح جدّاً؛ لوجوه:

الأوّل: أنّ قوله: (فرأيت فيه)، ظاهر في أنّه علم بأنّها هي التي قد خفيت عليه قبل الصلاة بعد فرض أنّه ظنّ الإصابة قبل الصلاة.

الثاني: أنّه لو أراد حصول اليقين بالعدم قبل الصلاة بعد الطلب، لم يترك مثل زرارة ذكره؛ لوضوح دخله في موضوع الحكم واحتمال غفلة زرارة عن ذكره وإهماله لا عن عمد، خلاف القاعدة، فتركُهُ ظاهرٌ في بقائه على الشكّ قبل الصلاة، لا أنّه حصل له اليقين بالخلاف.

الثالث: أنّه سيأتي ـ إن شاء الله ـ أنّ قوله عليه السلام في ذيل هذه الصحيحة: (**ولاينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ**) لاينطبق إلّا على الاستصحاب، ولا يتطرّق فيه هذا الاحتمال، والإمام عليه السلام في كلّ واحدة من الجملتين في مقام بيان حكم واحد، فهما متّحدتان، ولا مجال لهذا الاحتمال في الجملة الأخيرة، فكذلك الأُولى لاتّحادهما.

الرابع: الظاهر أنّ المراد من الشكّ واليقين في قوله عليه السلام: (ولاينبغي ...) إلى آخره، هو اليقين والشكّ الفعليّان الموجودان فعلاً، كما في أحد الوجهين الأوّلين، وعلى كلّ واحد منهما، يمكن الاستدلال به للاستصحاب، لكنّ الأرجح في النظر هو الاحتمال الأوّل، وعليه يتّجه هنا الإشكال المشهور: وهو أنّ زرارة سأل عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: (ولِمَ ذلك؟) فأجاب الإمام عليه السلام: (بأنّك كنتَ على يقين من

طهارتك فشككت، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ)، وهذا التعليل بظاهره لاينطبق على مورد السؤال؛ لأنّ المفروض أنّه علم بوقوع الصلاة مع النجاسة، فالإعادة ليست نقضاً لليقين بالشكّ، بل باليقين[1].

وأجابوا عنه: بأنّ التعليل المذكور مبنيّ على أنّ الشرط هو إحراز الطهارة، أو إحراز عدم النجاسة التي هي مانعة[2]، أو على أنّ الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء[3].

ويظهر في بادي النظر عدم استقامة هذا الجواب من حيث إنّ ظاهر الرواية، أنّ نفس الإعادة نقض لليقين بالشكّ بدون واسطة، لكن التحقيق صحّة هذا الجواب؛ بناء على أنّ الطهارة شرط للصلاة، لا أنّ النجاسة مانعة عنها.

توضيح ذلك: أنّ عدم تعرّض زرارة للسؤال عن علّة الحكم بالإعادة في الفرضين الأوّلين، وتعرّضه في الفرض الثالث للسؤال عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة: إنّما هو لأجل أنّ الحكم بالإعادة في الأوّلين كان موافقاً للقاعدة في نظره، دون الثالث لأجل عدم موافقة المأتيّ به للمأمور به؛ للإخلال بشرطه؛ أي الطهارة التي هي شرط للصلاة، ومقتضاه وجوب الإعادة لا عدمها، فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنّ المأتيّ به في الفرض موافق للمأمور به، وأنّ الصلاة المأتيّ بها مصداق للمأمور بها؛ لأنّه عليه السلام قال: (لأنّك كنتَ على يقين من طهارتك فشككت)، ومن أحكام الله تعالى حرمة نقض اليقين بالشكّ، وكنت في تلك الحال مأموراً بالصلاة، ومعنى أنّها مأمور بها

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٣٣١ سطر ١، كفاية الأُصول : ٤٤٧، فوائد الأُصول ٤ : ٣٤١، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ٤٦ ، درر الفوائد : ٥٢٣ .

٢ ـ أُنظر ما قرّره في كفاية الأُصول: ٤٤٨ .

٣ ـ إشارة إلى ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله: «وربّما يتخيّل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة امتثال الأمر الظاهري للإجزاء الخ» فرائد الأُصول : ٥٦٦ وقال المحشي التنكابني رحمه الله: «قد نسب ذلك إلى المحقّق الشريف قدس سره» إيضاح الفرائد ٢ : ٥٣٧.

هو إجزاء الإتيان بها، ومرجعه أنّ الطهارة التي هي شرط للصلاة أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة المحرزة بالاستصحاب، وأنّ الاستصحاب يوجب التوسعة في الطهارة التي هي شرط للصلاة، فالصلاة مع الطهارة المستصحبة مصداق حقيقيّ للمأمور بها، فقولهعليه السلام : (ولاينبغي ...) وإن لم يكن علّة لنفس عدم وجوب الإعادة، لكنّه علّة لمنشأ الحكم بعدمه، وهو أنّه كان واجداً للشرط.

وبعبارة أُخرى : وجوب الإعادة وعدمه ليس من الأحكام الشرعيّة، بل هما من الأحكام العقليّة، فقوله في الفرضين الأوّلين : (يعيد) إرشاد إلى بيان عدم تحقّق مصداق المأمور به.

وقولهعليه السلام : (لايعيد) في الفرض الثالث إرشاد إلى تحقّقه؛ لعدم معقوليّة الحكم بعدم الإعادة مع عدم التصرّف في الموضوع ، ولا يعقل الحكم به مع شرطيّة الطهارة الواقعيّة؛ لأنّ مقتضى شرطيّة الطهارة الواقعيّة هو الإعادة، ومقتضى عدم وجوب الإعادة مطلوبيّتها، وهو محال ، فلابدّ أن يكون قولهعليه السلام: (لايُعيد) إرشاداً إلى عدم شرطية خصوص الطهارة الواقعيّة، وأنّ الشرط هو الأعمّ منها ومن الظاهريّة، كما أنّ قولهعليه السلام في خبر (**لاتُعاد الصلاة إلّا من خمس**)[1] كذلك، فإنّه إرشاد إلى عدم جزئيّة ما سوى الخمس حالَ النسيان ـ مثلاً ـ ليستقيم الحكم بعدم وجوب الإعادة، وإلّا يلزم الجمع بين النقيضين، فقول زُرارة: «ولِمَ»، سؤال عن علّة كون ذلك مصداقاً للمأمور به، فأجابعليه السلام بما يرجع إلى أنّ مقتضى الاستصحاب، أنّ الشرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، وأنّ هذه الصلاة أيضاً واجدة للشرط فتصحّ.

هذا كلّه بناء على أنّ الطهارة شرط للصلاة.

وأمّا بناء على أنّ النجاسة مانعة عنها، فقد أتعب الميرزا النائينيقدس سره نفسه الزكيّة

---

١ ـ الهداية، الصدوق : ٣٨، مستدرك الوسائل ٤: ٤٢٩ كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٩، الحديث ١.

في مقام الجواب عن الإشكال على كلا التقديرين، وأطال الكلام في ذلك، واحتمل في المقام وجوهاً:

الأوّل: أنّ الشرط للصلاة هي الطهارة المحرزة.

الثاني: أنّ العلم بالنجاسة مانع بما أنّه طريق إليها.

الثالث: أنّ العلمَ بها بما أنّه منجِّز للواقع ولأحكام النجاسة مانعٌ.

ثمّ أخذ في توضيح انطباق العلّة المذكورة في الرواية على السؤال عن علّة عدم الإعادة؛ بناء على شرطيّة الطهارة، وكذلك بناء على مانعيّة النجاسة المعلومة بأحد الوجهين، سواء جعل العلّة مجموع المورد والاستصحاب، أم خصوص قوله عليه السلام: (لاتنقض)، وقوله عليه السلام: (فإنّك كنتَ على يقين) توطئة له.

ومحصّل ما أفاده قدس سره: هو أنّ مرجع هذا التعليل إلى أنّ للعلم دخلاً في المانعيّة، وأنّ المانع هو النجس المعلوم، ومعنى قوله عليه السلام: (لأنّك كنت...) إلى آخره: هو أنّه حيث لم يكن هناك مُحرِز للنجاسة ـ وهو العلم ـ فلم يتحقّق ماهو مانع، ومعنى (لاتنقض اليقين بالشكّ) أنّ الشكّ ملغىً شرعاً[1]. انتهى ملخّصه.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ المانع بناءً على ما ذكره معلوم العدم في صورة الشكّ؛ لأنّ المانع ـ على ما ذكره ـ هو النجس المعلوم، فله جزآن لايكفي وجود أحدهما في المانعيّة، وبانتفاء أحدهما ينتفي المانع، فمع الشكّ يعلم عدمه، وحينئذٍ لايرتبط قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) به؛ لعدم الشكّ في المانع حينئذٍ، ولا يحتاج إلى الحكم بإلغاء الشكّ.

وثانياً: بناء على ما ذكره ليس عدم وجوب الإعادة لأجل حرمة نقض اليقين بالشكّ، بل لإتيانه بما هو مصداق حقيقيّ للصلاة، ويكفي حينئذٍ أن يقول عليه السلام: لأنّك

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

كنت شاكّاً في النجاسة من دون احتياج إلى ذكر الكبرى الكلّيّة.

والعجب أنّه قال: لافرق في ذلك بين جعل العلّة مجموع قولهعليه السلام: (لأنّك...) إلى آخره، وقولهعليه السلام: (لاتنقض...) إلى آخره، وبين جعل العلّة خصوص قولهعليه السلام: (لاتنقض...) إلى آخره، وأنّ قولهعليه السلام: (لأنّك كنت...) ذكر توطئة له، مع أنّ جعله توطئة، يستلزم عدم ارتباطه بأصل المطلب، ولم يتمّ التعليل أيضاً؛ لعدم الشكّ في المانع حينئذٍ. وإن جعل التعليل مجموعها يرد عليه: أنّ الجملة الأُولى حينئذٍ كافية في الجواب، ولا يحتاج إلى الجملة الثانية فيه.

وتوهّم: أنّهقدس سره في مقام دفع احتمال منجزيّة الشكّ ـ كما ذهب إليه الأخباريون[1] ـ وأنّ قولهعليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشكّ) معناه أنّ الشكّ ليس منجّزاً للواقع ردّاً على احتمال منجّزيّته، وأنّ قولهعليه السلام: (لأنّك...) توطئة له، ويؤيّده عنايتهقدس سره من أوّل كلامه إلى آخره إلى أنّ العلم بما أنّه منجّز موضوع للمانعيّة.

مدفوع: بأنّ ذلك لا يصحّح ماهو بصدده، فإنّهقدس سره[2] وغيره[3] معترف بأنّ الاستصحاب أصل مُحرز للواقع، فتحرَز به الطهارة في المقام في زمان الشكّ، فمفاد الاستصحاب حينئذٍ هو أنّه واجد للطهارة ، سوى الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، وقوله: (لاتنقض...) يفيد هذا المعنى، مع أنّه لايحتاج إلى إثبات أنّه على الطهارة ـ بناءً على مذهبه ـ لعدم دخله في الحكم.

مضافاً إلى أنّه لو أراد ذلك فهو منافٍ لما ذكره من عدم الفرق في اندفاع

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ذيل الحديث ٢٨، الدرر النجفية : ١١٥ سطر ٥، الفوائد المدنية : ١٠٦ سطر ١٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٠٦ و ٦٨٠، أجود التقريرات ٢ : ٣٤٢.

٣ ـ فرائد الأُصول : ٤٠٨ سطر ١٨، كفاية الأُصول : ٣٠٥ ، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ١٠٩ ، درر الفوائد : ٣٣١.

الإشكال بين أخذ العلم بالنجاسة بما أنّه طريق مانعاً ، أو بما أنّه منجّز، فإنّه بناء على ماذكره هذا المتوهِّم لايصحّ أخذه بما أنّه طريق مانعاً في دفع الإشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في المقام بناءً على أنّ العلم بالنجاسة موضوع للمانعيّة: أنّ العلم جزء الموضوع؛ لأنّ المانع حينئذٍ هو النجس المعلوم، فمع انتفاء العلم تصحّ الصلاة وإن وقعت في النجس في نفس الأمر، كما ورد في الأخبار[1]، كما أنّه لو اعتقد وجود النجاسة فصلّى وانكشف عدمها، صحّت أيضاً، كما عليه الفتوى، وحينئذٍ فلا مانع من القول: بأنّ المراد من قوله عليه السلام : (لأنّك كنتَ على يقين) أنّ أحد الجزءين منفيّ بالوجدان، وهو العلم، ومن قوله عليه السلام : (ولاينقض...) أنّ الجزء الآخر ـ وهو النجاسة ـ منفيّ بالاستصحاب، فالمراد من كلتا الجملتين: أنّ المانع في الفرض منتفٍ بكلا جزءيه مع كفاية انتفاء أحدهما في الصحّة، وإلّا فإشكال عدم انطباق التعليل على المورد باقٍ بحاله، بناء على انّ النجاسة مانعة عن الصلاة، ولايختصّ هذا الإشكال بالاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة في الرواية، بل يجري بناءَ على الاحتمال الثاني منها أيضاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى الجملة الأُولى من الرواية.

الاستدلال بالجملة الواقعة في ذيل الرواية

وأمّا الجملة الأُخرى الواقعة في ذيل الرواية المستشهد بها للاستصحاب، فتفصيل الكلام فيها: هو أنّ زرارة قال: فهل عليّ إن شككتُ أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢ : ١٠٥٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ١، و : ١٠٥٩، الباب ٤٠ ـ ٤١.

قال: (لا، ولكنّك إنّما تُريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك).

قلت : إن رأيته وأنا في الصلاة؟

فأجابعليه السلام بما يرجع إلى أنّ هذا على قسمين؛ يجب استئناف الصلاة في أحدهما دون الآخر:

فالأوّل : هو ما إذا علم في أثناء الصلاة بأنّه الذي شكّ فيه قبل الصلاة.

والثاني : ما إذا لم يعلم بذلك، بل احتمل وقوعه في أثناء الصلاة، فلا ينقض الصلاة، بل يغسله ويبني على صلاته، ويستأنف الصلاة في الأوّل.

وفي قولهعليه السلام : (وإن لم تشكّ ...) فيه احتمالان أيضاً:

أحدهما : أنّ المراد: صورة علمه بعدم النجاسة قبل الصلاة.

ثانيهما : أنّ المراد: إن لم ينقدح الشكّ في ذهنك، بل أخذت في الصلاة على غفلة من ذلك.

فعلى الأوّل : فهو منطبق على قاعدة الفراغ، لكن الظاهر هو الثاني، كما أنّه كثيراً مّا يتّفق ذلك للمصلّي.

إذا عرفت ذلك فهنا إشكالان بناء على الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتقدّمة في الخبر:

أحدهما : أنّه ما الفرق بين ما لو علم بوقوع تمام الصلاة في النجاسة، وبين وقوع بعضها فيها؛ حيث حكمعليه السلام بعدم وجوب الإعادة في الأوّل، وبوجوبها في الثاني في القسم الأوّل من الجملة الثانية ؟

ثانيهما : ما الفرق بين القسمين الأخيرين؟ حيث حكم الإمامعليه السلام بنقض الصلاة ووجوب الإعادة في الأوّل منها دون الثاني، مع جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة في القسم الأوّل، وأمّا بالنسبة إلى ما بقي منها بعد العلم

بالنجاسة، فيمكن تصحيحه بالأخبار الواردة في الرُّعاف العارض في أثناء الصلاة[١]، الدالّة على أنّه لايقطع الصلاة، بل يغسله ويبني عليها.

وبعبارة أُخرى : الاستصحاب إنّما يجري بالنسبة إلى ما مضى من صلاته حال الجهل بالنجاسة في كلا القسمين المذكورين في الجملة الأخيرة، وأمّا بالنسبة إلى مابقي بعد علمه بالنجاسة، فلايجري الاستصحاب في القسم الثاني أيضاً، وللحكم بصحّة الصلاة بالنسبة إليه، دليل آخر موجود في القسم الأوّل منها، وهو أخبار الرُّعاف، فكيف حَكَمَ عليه السلام بوجوب الإعادة في الأوّل دون الثاني؟ ولذا قد يرجّح الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المذكورة؛ لعدم ورود هذين الإشكالين بناء عليه.

ويؤيّده أنّه قال : (قلت: إن رأيته...) بالضمير المشار به إلى ما شكّ فيه أوّلاً، ولم يأتِ بالضمير في الجملة الأُولى.

هذا، ولكن التحقيق : عدم ورود هذين الإشكالين ، وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمر: هو أنّه لاريب في أنّ للصلاة هيئةً اتّصاليّة، كما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة، فيعدّ المصلّي بعد الشروع في الصلاة بتكبيرة الاحرام داخلاً فيها إلى أن يفرغ عنها بالتسليم؛ من غير فرق بين حال الذِكر والقراءة وبين حال اشتغاله بأفعالها وبين الأكوان المتخلّلة ، فهي أمر ممتدّ إلى أن يقع الفراغ منها، ولذلك عبّر في الأخبار: بأنّ الكلام ونحوه قاطع أو ناقض[٢]، فلولا أنّها أمر ممتدّ لم يناسب هذا التعبير، وحينئذٍ فإن اعتُبر شيء في الصلاة كالطهارة من الحدث والستر والاستقبال، فهو معتبر في جميع أكوانها حتى المتخلّلة بين الأفعال والأذكار إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على خلاف

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤ : ١٢٤٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢ .

٢ ـ وسائل الشيعة ٤ : ١٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٢، والباب ٢، الحديث ٧ و ١٧، إلى غير ذلك من الأحاديث المذكورة في أبواب مختلفة من أبواب قواطع الصلاة.

ذلك، وورد في خصوص الرُّعاف أخبار تدلّ على أنّه لو عـرض الحـدث في أثـناء الصلاة يغسله، ويبني على صلاته ولا ينقضها، ولكنّها في خصوص العارض في أثناء الصلاة، وأمّا لو علم في أثناء الصلاة بالنجاسة التي عرضت قبل الصلاة فلا تعمّه هذه الأخبار، وكذا لو أرعف نفسه بالاختيار.

ودعوى إلغاء الخصوصيّة[1] ممنوعة، نعم يمكن دعواه بالنسبة إلى غير الرُّعاف من النجاسات لو وقعت في أثناء الصلاة.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا صحّة الصلاة فيما لو انكشف بعدها وقوعها بتمامها في الجنس، فلأنّها مقتضى الاستصحاب بالنسبة إلى تمام الصـلاة، وهـو ممّـا يحـرز بـه المصداق؛ لما سيأتي ـ إن شاء الله ـ وتقدّم في مسألة الإجزاء: أنّ الأوامـر الظـاهريّة تقتضي الإجزاء.

وأمّا الفرق بين القسم الأوّل من الفرعين الأخيرين وبين الفرض الأوّل وبينهما في أنفسهما: فهو أنّ الاستصحاب وإن كان جارياً بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة في كلّ واحد من الفرعين الأخيرين، لكنّه لايفيد بالنسبة إلى مابقي من الصلاة حتّى في الفرع الأخير منهما؛ لأنّه لايُثبت عروض النجاسة في أثناء الصلاة لتشـمله أخـبار الرُّعاف؛ للشكّ في عروضها في الأثناء ـ كما هو المفروض ـ المستلزم للشكّ في مانعيّة الموجود على أظهر الوجهين من أنّ النجاسة مانعة، لا أنّ الطهارة شرط، فحال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي منها حالها مع اللباس المشكوك أنّه من مأكول اللحم أو لا؛ لأنّ هذه مانعة على تقدير وجودها قبل الصلاة وغير مانعة على تقدير عروضها في الأثناء لاخبار الرُّعاف، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الأصل العقلي فيه، كما هـو المخـتار في اللباس المشكوك، فالاستصحاب مصحِّح بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة.

---

١ ـ مصباح الفقيه، الطهارة : ٦١٩ سطر ٢٣ و ٢٧ .

وأمّا بالنسبة إلى ما بقي فالاستصحاب المذكور وإن لايثبت عروض النجاسة في الأثناء، ولا تشمله أخبار الرُّعاف أيضاً؛ لأنّه شبهة مصداقيّة لها، لكن أصالة عدم المانعيّة جارية بالنسبة إلى ما بقي، بخلاف الفرع الأوّل منهما؛ لمكان العلم بمانعيّتها.

مضافاً إلى أنّه لم يصرِّح في الذيل : بأنّ المراد من الاستصحاب، هو استصحاب عدم النجاسة، فلعلّ المراد به استصحاب بقاء الهيئة الاتّصاليّة للصلاة الثابتة قبل رؤية النجاسة؛ لما عرفت من أنّ الصلاة أمر ممتدّ يوجد متدرّجاً.

ويمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم المانع للعلم بعدمه قبل الأخذ في الصلاة وقبل الرؤية ، على إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم المانع وإن كان جارياً بالنسبة إلى وجوده.

وبالجملة : لا مصحِّح للصلاة في الفرع الأوّل من الفرعين الأخيرين، بخلاف الثاني منهما، فإنّه يمكن تصحيحها بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة ، وبذلك ينحلّ الإشكالان المذكوران.

ومنها : الصحيحة الثالثة لزرارة

رواها الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً ، عن حمّاد بن عيسىٰ، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: قلت له: مَن لَم يدرِ في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: (يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد، ولاشيء عليه، وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني

عليه، ولايعتدّ بالشكّ في حال من الحالات)[١].

فنقول: ظاهر الرواية ـ مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة والاحتمالات الآتية التي ذكروها ـ أنّه يأتي بالركعتين الأخيرتين متّصلتين.

وذكر بعضهم: أنّ قوله: (بفاتحة الكتاب) ظاهر في إرادة الانفصال، وأنّه ليس مورد التقيّة[٢].

وفيه: أنّه ليس في العامّة من يقول بتعيّن التسبيحات في الأخيرتين، بل ذهب بعضهم إلى تعيّن الفاتحة فيهما كالشافعيّ والأوزاعي[٣]، والإمام الصادقعليه السلام وإن لم يتّقِ منهما لتأخّر زمانهما عن زمانهعليه السلام، لكن الظاهر أنّ هذه الفتوى منهم كانت قبلهما أيضاً[٤].

مضافاً إلى عدم تعيّن الفاتحة فيهما عندنا أيضاً، فلعلّ ذكرها من جهة أنّها الأفضل من التسبيحات.

وبالجملة: ذكر الفاتحة لايُنافي التقيّة.

وكذلك في الفرض الثاني قولهعليه السلام: (قام فأضاف إليها ركعة) ظاهر في الاتّصال، لكنّه خلاف ما استقرّ عليه المذهب.

ويظهر من قولهعليه السلام ـ في الجمل المتعدّدة في ذيلها ـ: (لاينقض اليقين

---

١ ـ الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ٣، وسائل الشيعة ٥: ٣٢٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٣.

٢ ـ درر الفوائد: ٥٢٥.

٣ ـ المغني والشرح الكبير ١: ٥٢٤ ـ ٥٢٥، فتح العزيز ٣: ٣١٣ ـ ٣١٤.

٤ ـ المجموع ٣: ٣٦١، قال فيه: (وبه قال أكثر العلماء وبه قال أصحابنا) وهو ظاهر في أنّ هذا القول مشهور بينهم ومعروف قبلهما أيضاً.

بالشكّ...) إلى آخره أنّ له عليه السلام عناية في المطلب الذي أراده، وأنّ المراد عدم ضمّ الاحتياط إلى أصل الصلاة ولزوم الإتيان بصلاة الاحتياط منفصلاً.

هذا بحسب بَدْو النظر ، لكن ذكروا في مفاد الرواية احتمالات :

الاحتمالات التي في مفاد الرواية

الأوّل : ما ذكره الفيض الكاشاني قدس سره، وهو أنّ معنى **(لاينقض اليقين بالشكّ)**: أنّه لايرفع اليد عن الركعتين المُحرَزتين بسبب وقوع الشكّ في الإتيان بالباقي؛ بأن يستأنف الصلاة.

وأنّ معنى قوله : **(لايدخل الشكّ في اليقين)** هو أنّ الشكّ بين الاثنتين والأربع وبين الثلاث والأربع، لايدخل اليقين؛ بأن يمضي ويكتفي بالأوّلتين، بل يأتي بالأخيرتين أيضاً ، وكذلك قوله عليه السلام : **(لايخلط أحدهما بالآخر)**.

وقوله عليه السلام : **(ولكنّه ينقض الشكّ باليقين)** معناه: أنّه يأتي بالركعتين أو الركعة؛ ليرتفع الشكّ ، ولا يكتفي بالأوّلتين.

ولا تعرّض في الرواية بالإتيان منفصلاً أو متّصلاً؛ بناء على هذا الاحتمال، وعليه فلا ارتباط للرواية بالاستصحاب.

ثمّ ذكر قدس سره : أنّه لا مانع من الإتيان بصلاة الاحتياط متّصلة أو منفصلة[1].

الثاني : أنّ معنى (لاتنقض) هو ما ذكر في الأوّل ، لكن المقصود من قوله: **(لايدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر)**، أنّه لايضمّ صلاة الاحتياط بالمتيقّن؛ بأن يأتي بها متّصلة، بل يأتي بها منفصلةً ؛ دفعاً لما هو ظاهر الجملة الأُولى

١ ـ الوافي ٨ : ٩٨٠.

من الإتيان بالاحتياط متّصلة، فإنّه لو أتى بها متّصلة فقد أدخل المشكوك في المتيقّن وخلط أحدهما بالآخر؛ لأنّه مع الاتّصال يحتمل الإتيان بست ركعات، فإنّ الخلط لغةً[1]: إمّا الضمّ، أو الامتزاج[2].

وهذا الاحتمال أقرب من الأوّل؛ حيث إنّ متعلّق النهي فيه أمر اختياري، وهو ضمّ المشكوك من الصلاة إلى المتيقّن منها، بخلافه على الأوّل، فإنّه غير اختياريّ؛ لأنّه لايخلو: إمّا أن يكون قد صلّى أربعاً في الواقع فقد اختلط المشكوك بـالمتيقّن، أو لا، وعلى أيّ تقدير فهو أمر غير اختياريّ، لكن بناء على هذا الاحتمال لايرتبط الخبر بالاستصحاب أيضاً.

الثالث: أنّ المرادَ من قولهعليه‌السلام: (لاينقض...) إلى آخره، عدمُ نقض اليقين بالاكتفاء بالركعتين وعدم الإتيان بالأخيرتين بالشكّ فيهما.

وقولهعليه‌السلام: (لايدخل الشكّ...) يحتمل ما ذكره الفيضقدس‌سره، ويحتمل ما ذكر في الاحتمال الثاني.

وحاصل المعنى: أنّه يبني على عدم الإتيان بالركعتين الأخيرتين، ويأتي بهما منفصلتين، فقد ذكرعليه‌السلام ماهو المذهب الحقّ على وجهٍ لايُنافي التقيّة.

الرابع: ما ذكره المحقّق الخراساني والميرزا النائينيقدس‌سرهما: من أنّ قوله: (لاينقض...) إلى آخره، مطلق بالنسبة إلى الاتّصال والانفصال، فيمكن تقييده بالانفصال بدليل آخر[3]، وزاد الميرزا النائينيقدس‌سره: أنّ هذا منهعليه‌السلام ليس في مقام بيان

---

١ ـ مجمع البحرين ٤ : ٢٤٦.

٢ ـ مصباح الفقيه، الصلاة : ٥٦٥ سطر ١٦.

٣ ـ كفاية الأُصول : ٤٥٠.

الوظيفة، بل معنى (لاينقض): أنّه يبني على اليقين وعدم الإتيان بالمشكوك[١].

وفيهما: أنّ قوله عليه السلام : (لاينقض) ظاهرٌ في الاتّصال، لكنّه ظهور تصوّريّ لا تصديقيّ، وقوله عليه السلام: (**لايدخل الشكّ في اليقين**) مانع عن الظهور التصديقي، فإنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء مادام لم يتحقّق الفراغ منه، فليس ذلك من قبيل تقييد المطلق، ومقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك هو وجوب الإتيان به، فهو عليه السلام في مقام بيان الوظيفة.

الخامس: ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره : من أنّ المراد باليقين، هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر والإتيان بما يحتمل نقصه منفصلاً، وتدلّ عليه أخبار مذكورة في أحكام الشكوك، مثل قوله عليه السلام: (**إذا شككت فابنِ على اليقين**)[٢]، وفسّره السيّد المرتضى قدس سره باليقين بالبراءة بما ذكر، وغيره من الأخبار[٣]، والأمر دائر بين حملها على التقيّة وبين هذا الاحتمال، والتقيّة خلاف الظاهر، وهذا الاحتمال وإن كان بعيداً في نفسه لكنّه أولى من الحمل على التقيّة.

السادس: أنّ المقصود من هذه الجمل بيان قواعد كلّيّة ، والاستصحاب منها وبعض مصاديقها، وأنّ معنى (لاينقض) أنّ حقيقة اليقين لابدّ أن لايُنقض بالشكّ، فيعمّ نقضه بمعنى رفع اليد عنه وإبطاله واستئناف الصلاة، ونقض اليقين بالاكتفاء به وعدم الإتيان بالمشكوك، فإنّ كلّ واحد منهما نقض لليقين بالشكّ، والثاني هو الاستصحاب.

وأمّا قوله عليه السلام : (**لايدخل**...) إلى آخره، و(**لايخلط**...) إلى آخره، فإن قلنا:

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .

٢ ـ الفقيه ١ : ٢٣١ / ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٨، الحديث ٢ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٣١ السطر الأخير.

بأنّه لابدّ أن يكون متعلّق النهي أمراً اختيارياً ، فمعناه عدم ضمّ المشكوك إلى المتيقّن والإتيان به متّصلاً، بل يأتي به منفصلاً، وإلّا فالمستفاد منها أيضاً قاعدة كلّيّة، وهذا المورد بعض مصاديقها، وهو عدم ضمّ المشكوك إلى المتيقّن، وما ذكره الفيض قدس سره من المعنى مصداق آخر لها.

وقوله عليه السلام : **(لكنّه ينقض الشكّ باليقين)** معناه: أنّه لابدّ أن يأتي بما يحتمل نقصه؛ ليحصل اليقين ، وعلى هذا الاحتمال فالرواية تدلّ على الاستصحاب .

ويمكن ترجيح هذا الاحتمال على الاحتمالات الأُخر : بأنّ اليقين والشكّ مستعملان في معناهما الحقيقي على هذا الاحتمال في جميع الجمل، بخلافهما على احتمال الفيض، فإنّ الشكّ في قوله عليه السلام : **(لايعتدّ بالشكّ في حال من الحالات)** يراد منه المشكوك على الاحتمال الذي ذكره الفيض قدس سره ، وكذا اليقين والشكّ في (لاينقض اليقين بالشكّ) أُريد بهما المتيقّن والمشكوك.

لكن يمكن أن يقال : إنّ المراد من قوله عليه السلام : **(لاينقض اليقين بالشكّ)** هو خصوص الاستصحاب وعدم شموله للاحتمال الآخر من حيث اتّحاد سياقها مع روايته الأُخرى التي لاريب في أنّ المراد بها الاستصحاب، إلّا أن يمنع ذلك بدعوى إمكان إرادتهما فيها أيضاً.

وأُورد على الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب: بأنّ الاستصحاب متروك لايُعمل به في ركعات الصلاة، وهو ملغىً فيها عند الأئمّة عليهم السلام ، وإلّا فلاوجه للإتيان بالمشكوك بعد الصلاة منفصلاً من باب الاحتياط ، كما عُبِّر عنه به في لسان الفقهاء[1]، المأخوذ من الأخبار الدالّة على أنّ الإتيان به إنّما هو لأجل جبران النقص

---

١ ـ أُنظر شرائع الإسلام ١ : ١٠٨ ، وقواعد الأحكام ٢ : ٤٣ سطر ٩ .

المحتمل في الصلاة واقعاً، وأنّه على تقدير تماميّة أصل الصلاة يُعدّ نافلة[١] ، فلو كان ذلك لأجل الاستصحاب فهو لايناسب التعبير بالاحتياط منفصلاً، بل يجب الإتيان بها جزماً، كما في الاستصحاب في باب الوضوء ونحوه، وحينئذٍ فالاستدلال بهذه الرواية للاستصحاب غير مستقيم، خصوصاً مع تطرُّق الاحتمالات الكثيرة المتقدّمة فيها مع احتمال التقيّة[٢].

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار

رواها الصدوق بإسناده عن إسحاق بن عمّار، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: (إذا شككت فابْنِ على اليقين).

قلت: هذا أصل؟

قال: (نعم)[٣].

والمضبوط في نُسخ «الفرائد» موثّقة عمّار[٤]، ولكنّه اشتباه، بل هي لإسحاق بن عمّار، ولعلّ الشيخ قدس سره أخذ السند من الرواية التي قبلها في الوسائل، وكيف كان فهي لإسحاق بن عمّار.

ثمّ إنّها ليست موثّقة؛ لوقوع عليّ بن السندي في سند الصدوق إلى إسحاق بن

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٨ ، و ٣٣٣، الباب ١٩، الحديث ٧ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٣١ السطر الأخير.

٣ ـ الفقيه ١ : ٢٣١ / ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨ ، الحديث ٢ .

٤ ـ فرائد الأُصول : ٣٣٢ السطر الأخير.

عمّار، ولم يوثّقه إلّا نصر بن صباح[1]، ونصر أيضاً لم يوثّقه غير نفسه؛ حيث روى ما يتضمّن مدح نفسه[2]، ولايُعتمد على ذلك، ولعلّه لكفاية ذلك في التوثيق عند الشيخ قدس سره عبّر عنها بالموثّقة.

وعلى أيّ تقدير : اختلفوا في فقه الرواية وأنّ المراد من الشكّ فيها هو في خصوص الركعات للصلاة، أو أنّ المراد إفادة قاعدة كلّيّة حكم فيها بالبناء على اليقين في كلّ ما شُكّ فيه، إلّا أنّها خُصّصت بغير الشكّ في ركعات الصلاة.

وعلى الثاني فلا إشكال في دلالتها على الاستصحاب، ولكن لايبعد الأوّل، كما يشهد له التعبير بذلك في كثير من الروايات الواردة في الشكّ في الركعات، مثل رواية ابن الحجّاج وعليّ، عن أبي إبراهيم في السهو في الصلاة، قال عليه السلام فيها: (تبني على اليقين، وتأخذ بالجزم، وتحتاط بالصلوات كلّها)[3].

ورواية العلاء، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة؟

قال: (يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهّد وقام قائماً فصلّى ركعة بفاتحة القرآن)[4].

ورواية محمّد بن سهل بن اليسع عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل لايدري أثلاثاً صلّى أم اثنتين؟

---

١ ـ راجع : جامع الرواة ١ : ٥٥٧ .

٢ ـ كمال الدين : ٤٨٨ / ٩ و ١٠ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٧، وسائل الشيعة ٥ : ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٨ ، الحديث ٥ .

٤ ـ قرب الإسناد: ١٦، وسائل الشيعة ٥ : ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٩ ، الحديث ٢ .

قال : (يبني على النقصان، ويأخذ بالجزم، ويتشهّد بعد انصرافه تشهّداً خفيفاً كذلك في أوّل الصلاة وآخرها)[١].

ورواية الحسن بن عليّ بن يقطين عن أخيه الحسين ، عن أبيه، قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن الرجل لايدري كم صلّى ، واحدة أم اثنتين أم ثلاثاً؟

قال : (يبني على الجزم)[٢].

والصحيحة الثالثة[٣] لزرارة، ورواية «دعائم الإسلام»[٤].

ويمكن الجمع بين الروايات : بأنّ الروايات الدالّة على البناء على الأكثر يراد منه البناء العملي عليه، أي يعمل عمل من صلّى الأكثر، وأنّه يأتي بما يحتمل نقصه منفصلاً، والروايات الدالّة على البناء على النقصان واليقين ظاهرة في البناء على الأقلّ والإتيان بالمشكوك متّصلاً، والفرقة الأُولى أظهر في وجوب الإتيان بما يحتمل نقصه منفصلاً، فيقدّم الأظهر على الظاهر.

وحاصل مفاد الروايات : استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، لكن يأتي به منفصلاً.

لكن يرد عليه : أنّ مقتضى الاستصحاب هو الإتيان بالركعات المشكوكة جزماً، لا من باب الاحتياط من جهة احتمال النقصان، كما يدلّ عليه بعض الروايات

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٩٣ / ٧٦١، الاستبصار ١: ٣٧٥ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٨ ، الحديث ٦ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٨٧ / ٧٤٥، الاستبصار ١ : ٣٧٤ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ١٥ ، الحديث ٦ .

٣ ـ الكافي ٣ : ٣٥٢ / ٣ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ١٠ ، الحديث ٣ .

٤ ـ دعائم الإسلام ١ : ١٨٨ في ذكر السهو في الصلاة ، مستدرك الوسائل ٦ : ٤٠٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٩ ، الحديث ١ .

الدالّة على أنّها على تقدير تماميّة أصل الصلاة، تُعدّ نافلة[١].

فلعلّ الوجه في عدم العمل بالاستصحاب في الشكّ في ركعات الصلاة: هو أنّ الواجب هو الإتيان بالصلاة أربع ركعات، ولايثبت ذلك بالاستصحاب والإتيان بالمشكوك متّصلاً ؛ لاحتمال الزيادة على الأربع حينئذٍ، وكيف كان فهذه الروايات لاتصلح للاستدلال بها على الاستصحاب سنداً ودلالةً.

ومنها : رواية محمّد بن مسلم

رواها الصدوق في الخصال بإسناده عن محمّد بن مسلم في حديث الأربعمائة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : (قال أمير المؤمنين عليه السلام : مَن كان على يقين فشكّ فلْيمضِ على يقينه، فإنّ الشكّ لاينقض اليقين)[٢].

وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند؛ لعدم وثاقة حسن بن راشد وقاسم بن يحيى الواقعين في سند الصدوق قدس سره إلى محمّد بن مسلم.

وأمّا دلالتها على الاستصحاب فهي مبنيّة على عدم أخذ الزمان السابق قيداً لليقين ولا المتيقّن، وإلّا فهي منطبقة على الشكّ الساري؛ لأنّه يصير المعنى حينئذٍ: مَن كان على يقين من عدالة زيد في الزمان السابق، ثمّ شكّ في عدالته في ذلك الزمان، فلْيمضِ على يقينه، لكن الأظهر هو الأوّل؛ لوجوه :

الأوّل : أنّ الظاهر عدمُ قيديّة الزمان لليقين والشكّ وعدمُ لحاظه في متعلّقهما، بل الظاهر أنّه أُخذ ظرفاً، كما هو المرتكز في الأذهان والمتبادر عرفاً، وهذا التعبير في

---

١ ـ الكافي ٣ : ٣٥٢ / ٤، تهذيب الأحكام ٢ : ١٨٦ / ٧٣٩، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ١١ ، الحديث ٢ .

٢ ـ الخصال : ٦١٩ في حديث الأربعمائة، وسائل الشيعة ١ : ١٧٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ٦ .

الرواية إنّما هو لأجل أنّ الغالب تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ في الاستصحاب، مضافاً إلى نُدرة موارد قاعدة اليقين بالنسبة إلى موارد الاستصحاب؛ لنُدرة حصول اليقين بشيء أوّلاً ثمّ تبدّله بالشكّ، فمعنى الرواية: مَنْ كان على يقين من عدالة زيد ـ مثلاً ـ في زمان سابق، ثمّ شكّ في بقاء عدالته في الزمان اللاحق، فلْيمضِ على يقينه.

الثاني : اتّحاد سياقها مع الصحيحة الأُولى لزرارة، التي لاريب في أنّ مفادها الاستصحاب، وظهور أنّ المراد منهما واحد.

الثالث : أنّ الظاهر أنّ المراد من اليقين والشكّ فيها هما الفعليّان ، كما في الاستصحاب، لكن الإشكال إنّما هو في سندها.

ومنها : مكاتبة علي بن محمّد القاساني

قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا؟

فكتبعليه‌السلام : (**اليقين لايدخل فيه الشكّ، صُم للرؤية، وأفطر للرؤية**)[1].

وهذه الرواية أيضاً لم يثبت اعتبار سندها؛ لاشتراك «محمّد»[2] بين الثقة والضعيف، وكلاهما من أصحاب الهاديعليه‌السلام ، وفي طبقة واحدة، لايمتاز أحدهما عن

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٤ : ١٥٩ / ٤٤٥ ، الاستبصار ٢ : ٦٤ / ١٢، وسائل الشيعة ٧ : ١٨٤، كتاب الصوم، أبواب أحكام رمضان، الباب ٣ ، الحديث ١٣ .

٢ ـ وهو محمّد بن الحسن الصفار وقد ذُكر في سند هذه الرواية وهو باعتقاد ابن داود في رجاله، مشترك بين اثنين؛ لأنّه ذكرهما بفاصلة صفحة واحدة ممّا يدلّ على تعدّدهما برأيه. راجع رجال ابن داود : ١٦٩ ـ ١٧٠ ، إلّا أنّ الكثير من الكتب الرجالية التي بأيدينا لم يتعرّضوا لهذا التعدّد بل صرّح المامقاني في رجاله بأنّهما غير متعددين وأنّ ابن داود وقع في الاشتباه . راجع رجال المامقاني ٣ : ١٠٣ سطر ٢٨.

الآخر، لكن قال الشيخ الأعظمقدس سره: إنّها أظهر ما في الباب في الاستصحاب[1]. وقال بعضهم: إنّها لاتدلّ عليه أصلاً[2]، والأقوى أنّها ظاهرة في الاستصحاب، وليست أظهر من الصحيحة الأُولى لزرارة.

توضيح ذلك: أنّ في السؤال احتمالات:

أحدها: أنّ المراد من يوم الشكّ فيه: هو في أوّل رمضان المردّد صومه بين الواجب والمندوب.

ثانيها: أن يريد يوم الشكّ من آخره، المردّد صومه بين الواجب والحرام.

ثالثها: أنّ المراد هما معاً، وقولهعليه السلام: (صُمْ للرؤية) وإن كان يؤيّد الأوّل، لكن الاحتمال الآخر أيضاً قريب في نفسه؛ لأجل أهمّيّة تردّد الصوم فيه بين الواجب والحرام، وينبغي السؤال عنه.

وعلى أيّ حال فقولهعليه السلام: (صُمْ للرؤية...) إلى آخره، ليس أجنبيّاً عمّا ذكره أوّلاً، بل يناسبه ومرتبط به، ومفاده: أنّه لاترفع اليد عن الحالة السابقة وعمّا هو عليه إلّا برؤية الهلال، وذكروا فيها احتمالات أُخر:

الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره مُورِداً على الشيخقدس سره: أنّ المراد أنّه يعتبر في الصوم بعنوان شهر رمضان اليقين والعلم به، وأنّه لايجوز أن يصوم بعنوان رمضان مع الشكّ فيه، فهذه الرواية مساوقة للروايات الدالّة على أنّه يصوم الشكّ بقصد أنّه من شعبان، لا بقصد رمضان[3]. انتهى.

أقول: غير خفيٍّ أنّ ما أفاده غير متبادر من الرواية عرفاً، وأنّ إرادة هذا المعنى من الرواية، لاينسبق إلى الأذهان في المتفاهم العرفي والمحاورات العقلائيّة، فهو

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٣٤ سطر ٧.

٢ ـ فرائد الأُصول ٤: ٣٦٦.

٣ ـ نفس المصدر.

مرجوح جدّاً، مضافاً إلى انه يستلزم عدم ارتباط قوله عليه السلام : (أفطر للرؤية) بما قبله؛ لعدم ترتّبه عليه حينئذٍ، مع ظهورها في ارتباطه به، بل هو منافٍ لما قبله ؛ لأنّه يدلّ على وجوب يوم الشكّ من آخره، فيلزم دخول الشكّ في اليقين بالمعنى الذي ذكره.

الثاني ؛ ما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره ، وهو أنّ المراد : أنّ الاشتغال اليقيني بوجوب صوم شهر رمضان، يقتضي البراءة اليقينية، فتدلّ على استصحاب الاشتغال[١].

وفيه : أيضاً أنّه منافٍ لقوله عليه السلام : (صُمْ للرؤية)، فإنّ مقتضى العلم باشتغال الذمّة بصوم شهر رمضان، هو وجوب صوم يوم الشكّ من أوّل شهر رمضان أيضاً.

الثالث : أنّ المراد : أنّه لابدّ في وجوب الصوم بعنوان أنّه من شهر رمضان من إحراز كلّ يوم أنّه منه؛ والعلم بأنّه شهر رمضان.

وفيه : أنّه منافٍ لقوله عليه السلام : (صُمْ للرُّؤية، وأفطر للرُّؤية).

إذا عرفت ذلك يظهر لك صحّة الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب لولا ضعف سندها.

ومنها : صحيحة عبدالله بن سنان

قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: أنّي أُعير الذِّميّ الثوب وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أُصلّي فيه؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام : (صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك؛ فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلابأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه)[٢].

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٣٤ سطر ٥ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٦١ / ١٤٩٥، الاستبصار ١: ٣٩٢ / ١، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٩٥، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات ، الباب ٧٤ ، الحديث ١ .

ولا إشكال في دلالتها على الاستصحاب بملاحظة التعليل الذي ذكره عليه السلام بقوله عليه السلام: (لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر)، واحتمال إرادة قاعدة الطهارة منافٍ للتعليل المذكور؛ لعدم دخْل الحالة السابقة في القاعدة، لكنّها إنّما تدلّ على الاستصحاب في خصوص باب الطهارة والنجاسة، واستفادةُ الكلّيّة منها بإلغاء الخصوصيّة مشكلة.

ومنها: روايات الحلّ والطهارة

روى الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: (كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك)[1].

والكلام في هذه الرواية يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّه هل يمكن إرادة القواعد الثلاث؛ أي: قاعدة الطهارة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، وقاعدة الطهارة الظاهريّة للأشياء بعناوينها الثانوية؛ أي المشكوكة طهارتها ونجاستها، واستصحاب الحالة السابقة من قوله عليه السلام: (حتّى تعلم) أو لايمكن إرادة جميعها؟

الثاني: على فرض إمكان ذلك هل الرواية ظاهرة في جميعها، أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: فذهب المحقّق الخراساني إلى إمكان إرادة قاعدة الطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة والاستصحاب معاً[2].

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢، وسائل الشيعة ١: ١٠٥٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

وذهب في «الحاشية على الفرائد» إلى إمكان إرادة القواعد الثلاث منها.

وحاصل ما أفاده في بيان ذلك : هو أنّ قولهعليه‌السلام : (كلّ شيء نظيف) مع قطع النظر عن الغاية، يدلّ بعمومه على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعيّة، وبإطلاقه الشامل لجميع حالات الشيء ـ التي منها حالة الشكّ في طهارته ونجاسته ـ على قاعدة الطهارة في المشتبه طهارته ونجاسته.

وإن أبيت عن شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة ـ التي هي من حالات المكلّف لا الشيء ـ فهو بعمومه يشمل ما إذا اشتبهت طهارته بشبهة لازمة غير منفكّة منه أبداً، وبضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين سائر المشتبهات الغير اللّازمة يدلّ على طهارتها كلّها، ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العامّ وصيروته ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها وواقعيّاً بالإضافة إلى بعضها الآخر، وهذا بدون استلزامه لاستعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد واجتماع اللحاظين ، وبملاحظة الغاية يدلّ على الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى جعل العلم بالقذارة غايةً للطهارة هو بقاؤها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة، ولا نعني بالاستصحاب إلّا هذا[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول : لا إشكال في أنّ الطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة ليست من الأُمور المجعولة في ارتكاز المتشرّعة؛ ليستفاد ذلك من قولهعليه‌السلام : (كلّ شيء نظيف) و(طاهر) أنّ بعض الأشياء طاهر واقعاً، وبعضها قذر كذلك، ولا تخلو من أحدهما؛ بأن يكون هناك ماليس بطاهر ولا قذر، لكن بعض ما ليس بقذرٍ عند العرف، استقذره الشارع؛ ليجتنب عنه المكلّفون لمصلحة سياسيّة اقتضت ذلك كنجاسة الكفّار، وإلّا فذات طبيعة الكافر والمسلم لاتختلفان في الحقيقة، ولا الإقرار

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الخراساني : ١٨٥ ـ ١٨٦ سطر ٢٥ .

بالشهادتين مؤثّر في التكوين، وبعض الأشياء قذر شرعاً بحسب الواقع، لكن بعض المصالح يقتضي الحكم بطهارته إلى زمان ظهور وليّ العصر ـ عجّل الله تعالى فرجه ـ كبعض فرق المسلمين .

بل يمكن أن يقال : إنّ الحلّيّة والحرمة أيضاً كذلك، وإنّ المجعول هو الحرمة لا الحلّيّة، فجعل الخمر حراماً لئلّا يشربه الناس، وقذراً لئلّا يباشروها؛ لمصلحة اقتضت ذلك، وما لا يترتّب عليه مصلحة ولا مفسدة فهو مباح إباحة لا اقتضائيّة غير مجعولة، نعم الحلّيّة الاقتضائيّة مجعولة.

إذا عرفت ذلك نقول : قولهعليه‌السلام : (كلّ شيء طاهر)[1] أو (حلال)[2] بالنسبة إلى الطهارة والحلّيّة الواقعيتين، إخبارٌ عن الواقع؛ لما عرفت من عدم مجعوليّتهما حتى يكون إنشاءً للحكم بهما، وبالنسبة إلى الطهارة والحلّيّة الظاهريّتين إنشاء للحكم بهما لا إخبار، ولا يمكن الجمع بينهما في كلام واحد.

لايقال : إنّه في كلّ واحد منهما إخبار لا إنشاء، لكن الإخبار المذكور بالنسبة إلى الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين إنّما هو بداعي الحكاية عن الواقع، وبالنسبة إلى الظاهريّتين منهما بداعي الإنشاء، ولا محذور فيه.

لأنّه يقال : إنّ ذلك أيضاً ممتنع ، خصوصاً على مذهبهقدس‌سره : من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد[3]، كالجمع بين معنيي الحقيقي والكنائي في إطلاق واحد؛ ضرورة أنّ الإخبار حينئذٍ بالنسبة إلى الطهارة الواقعيّة مستعمل في معناه الحقيقي،

---

١ ـ مستدرك الوسائل ٢ : ٥٨٣ ، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني ، الباب ٣٠ ، الحديث ٤.

٢ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ٢، وسائل الشيعة ١٧: ٩١ ، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢. والحديث هكذا «كل شيء لك حلال ...» .

٣ ـ كفاية الأصول : ٥٣ .

وبالنسبة إلى الظاهريّة في معناه الكنائي .

مضافاً إلى أنّ معنى الطهارة الظاهريّة هو ترتيب آثار الطاهر على المشكوك طهارته والبناء على أنّه طاهر، لا جعل الطهارة الحقيقيّة الواقعيّة على المشكوك؛ لاستلزامه طهارة المشكوك واقعاً، وانحصار النجاسات الواقعيّة في صورة العلم بها، ولا يلتزم به أحد، وكذلك الحلّيّة الظاهريّة معناها ترتيب آثارها على المشكوك، لا جعل الحلّيّة الواقعيّة كي يلزم المحذور المذكور، وحينئذٍ كيف يمكن الجمع بين هذين المعنيين في إطلاقٍ واحد، مع أنّ معنى الإطلاق هو جعل الطبيعة المطلقة بنفسها متعلَّقة للحكم بدون اعتبار قيد فيها، بخلاف المقيّد، فإنّ الموضوع للحكم فيه هو الطبيعة المقيّدة كالرقبة المؤمنة؟! وحينئذٍ فعلى فرض أنّ الشيء في قولهعليه‌السلام: (كلّ شيء نظيف) كناية عن العناوين الأوّليّة بإطلاقها، فمعناه: أنّ هذا الحكم ثابت لها مجرّدة عن القيد في جميع حالاتها التي منها حالة المشكوكيّة، لكن لا بما أنّها مشكوكة؛ بأن يكون للشكّ دَخْل في الحكم ويكون قيداً للموضوع؛ لاستحالة اقتضاء إطلاق الحكم موضوعاً مضادّاً لموضوع نفسه؛ لأنّ مرجعه إلى تغيير الإطلاق موضوع نفسه ـ وهو نفس الطبيعة لا بشرط ـ إلى موضوع آخر؛ أي الطبيعة المشكوكة.

وبالجملة: الإطلاق كالعموم، فكما أنّ الحكم في العامّ متعلّق بالعناوين الأوّليّة للأشياء، كذلك الإطلاق، فإنّ الحكم في المطلق متعلّق بنفس الطبيعة بعنوانها الأوّلي.

وأمّا الحكم الظاهري فموضوعه المشكوك بوصف أنّه مشكوك، فما ذكرهقدس‌سره من أنّ قولهعليه‌السلام: (كل شيء نظيف) بإطلاقه يشمل المشكوك الذي يكون الحكم عليه ظاهريّاً غير مستقيم؛ لعدم قيد الشكّ في متعلّق الحكم فيه.

فإن قلت: سلّمنا عدم شمول لفظ الشيء للشيء المشكوك بوصف أنّه مشكوك، لكن لا مانع من لحاظ الحكم على العناوين الأوّليّة المطلقة ولحاظها بوصف أنّها مشكوكة.

قلت : لايمكن الجمع بين اللحاظين المذكورين في إطلاق واحد ـ أي لحاظ عدم القيد ولحاظ وجوده ـ لتنافيهما.

ومما ذكرنا يظهر ما في التقريب الآخر الذي ذكره‏قدس‏سره: من أنّه على فرض منع الإطلاق فلفظ الشيء بعمومه يعمّ الموضوع الذي يلزمه الشكّ، ولاينفك عنه ... إلى آخره؛ لما عرفت من أنّه لو كان الموضوع هو العناوين الأوّليّة للأشياء بدون دَخْل قيدٍ من القيود فيه، فهو وإن يشمل بعمومه العناوين المشكوكة أيضاً، لكن لا بوصف أنّها مشكوكة، بل بعناوينها الأوّليّة، والموضوع للحكم الظاهري هو العناوين بما هي مشكوكة، وإلّا فهو ليس حكماً ظاهريّاً.

هذا كلّ الكلام في صدر الرواية، وخلاصته : عدم إمكان إرادة الحكم الواقعي والظاهري معاً منه.

وأمّا الكلام في استفادة الاستصحاب من الغاية ؛ أي قوله‏عليه‏السلام : (حتّى تعلم أنّه قذر)؛ بأن يقال: إنّ قوله‏عليه‏السلام : (حتّى تعلم) يساوق قوله‏عليه‏السلام : (لاتنقض اليقين بالشكّ) فهو أيضاً مع قطع النظر عن المغيّى ممنوع، بل لابدّ من ملاحظة المغيّى.

فنقول : مع قطع النظر عن الإشكالات المتقدّمة ـ على القول بإرادة الحكم الظاهري والواقعي معاً منه ـ إنّ الغاية : إمّا قيد للموضوع وغاية له، ففيه: أنّ مفاد مجموع الرواية حينئذٍ صدراً وذيلاً، هو بيان قاعدة الطهارة، ولا يُستفاد منها الاستصحاب.

وإن جعلت الغاية قيداً للحكم الظاهري المتعلّق بالمشكوك، فهو قيد توضيحيّ لايفيد الاستمرار؛ لأنّ مرجع المعنى حينئذٍ : أنّ الأشياء المشكوكة طهارتُها طاهرةٌ ظاهراً حتّى يُعلم نجاستها، ومن المعلوم أنّ هذا القيد غير محتاج إليه؛ لأنّه حينئذٍ بيان وتوضيح لموضوع الحكم.

وإن كانت غايةً للحكم الواقعي فهو غير معقول؛ لاستحالة تقييد الأحكام

الواقعيّة بعدم العلم على الخلاف وإن أمكن ذلك في الموضوعات.

وبالجملة : استفادةُ الاستمرار للمغيّى من قولهعليه السلام : (حتّى تعلم) مشكلةٌ جدّاً.

وأمّا المقام الثاني: فإنّه على فرض إمكان ذلك بإعمال الدقائق العقليّة، لكن لاريب في عدم استفادته في المتفاهمات العرفيّة والمحاورات العقلائيّة، بل المستفاد والمتبادر منه عرفاً الظاهر منه عندهم هو قاعدة الطهارة؛ وأنّ كلّ ما شُكّ في طهارته طاهر ما دام الشكّ باقياً.

فصل

الأحكام الوضعية وتحقيق ماهيتها

لا بأس بصرف عِنان الكلام إلى بيان الأحكام الوضعيّة، وأنّها مجعولة مستقلاً، أو لا؛ تبعاً للأعلام، ولابدّ فيه من تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: تقسم الحكم إلى التكليفي والوضعي

لا ريب في أنّ المجعولات الشرعيّة علىٰ قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفيّة، وثانيهما: الأحكام الوضعيّة.

ونعني بالأوّل المجعولَ الذي يتضمّن بعثاً أو زجراً، وبالثاني ما لا يتضمّن ذلك كالسببيّة والشرطيّة والإباحة، فإنّها أيضاً من الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، والبحث في إطلاق الحكم عليها وعدمه، بحث لغويّ غير مربوط بالمقام، وإن أمكن إطلاقه عليها ببعض معانيه دون بعض.

والحقّ: أنّ الأحكام الوضعيّة لا تنحصر في عدد خاصّ، بل كلّ مجعول شرعيّ اعتبره الشارع سوى الأحكام التكليفيّة الخمسة، من الأحكام الوضعيّة؛ حتى الولاية والنبوّة ومنصب القضاء والنيابة، فإنّ نبوّة الأنبياء عليهم السلام وولاية الأولياء،

ليست من الأُمور التكوينيّة، نعم شموخ مقامها من الأُمور التكوينيّة المحقّقة قبل الجعل، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة من المجعولات الشرعيّة، مع أنّ المصلحة الكامنة فيها من الأُمور التكوينيّة الغير المجعولة.

نعم الحجّيّة والطريقيّة والصحّة والفساد من الأحكام العقليّة، لا الوضعيّة المجعولة شرعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا كثير من الآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: ﴿يا داودُ إنَّا جَعَلْناكَ خليفة﴾[1] ومن الواضح أنّه ليس المراد منه الجعل التكويني، وكذلك نبوّة هارون، فإنّها من المجعولات الشرعيّة؛ لسؤال موسى عليه السلام وطلبه ذلك له من الله تعالى[2]، ومثل قوله تعالى: ﴿إنّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إماماً﴾[3] الآية، وغيرها من الآيات[4].

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره من إنكاره كون الولاية ونحوها من الأحكام الوضعية[5].

كما أنّ ما ذكره : من أنّ جميع المجعولات الشرعيّة ـ تكليفيّة أو وضعيّة ـ من قبيل القضايا الحقيقيّة، لا من قبيل القضايا الخارجيّة الشخصيّة[6]، غير سديد، فإنّ كثيراً من الأحكام الوضعيّة مجعولة بنحو القضايا الشخصيّة، مثل جعل مكان خاصّ عرفات ومشْعراً ومكان خاصّ حرماً والكعبة بيت الله تعالى والصفا والمروة من

---

١ ـ ص (٣٨) : ٢٦ .

٢ ـ طه (٢٠) : ٢٩ .

٣ ـ البقرة (٢) : ١٢٣ .

٤ ـ أُنظر سورة القصص (٢٨): ٥ ، مريم (١٩): ٣٠، والزخرف (٤٣): ٥٩، والشعراء (٢٦): ٢١ .

٥ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٨٥ .

٦ ـ نفس المصدر ٤ : ٣٨٨ .

شعائر الله، فإنّ هذه كلّها من الأُمور المجعولة الاعتباريّة لا التكوينيّة، بل يمكن أن يكون بعض الأحكام التكليفيّة من هذا القبيل، مثل وجوب صلاة الليل والشفع والوتر على نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم .

وأمّا الماهيّات المخترعة الشرعيّة كالصلاة والصوم، فهي أيضاً من المجعولات الوضعيّة، والتشنيع على من عدّها منها في غير محلّه، ولا يفتقر إلى توجيه الميرزا النائيني قدس سره ذلك: من أنّه باعتبار أنّ الصلاة مركّبه من أجزاء وشرائط وموانع، وحيث إنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة من الأحكام الوضعيّة، صحّ عدُّ مجموع المركّب منها من الأحكام الوضعيّة أيضاً، وإلّا فعدّ ماهيّة الصلاة من حيث هي منها، لا يرضى المنصف نسبته إلى أهل العلم[1]. انتهى.

وذلك فإنّ الملاكَ الذي باعتباره يوصف الجزء أو الشرط بالجزئيّة والشرطيّة، وتُعدّ من الأحكام الوضعيّة، متحقّقٌ في الكلّ والمجموع المركّب منها أيضاً، فكما أنّه يُنتزع من الأمر بالأجزاء والشرائط عنوان الجزئيّة والشرطيّة للأجزاء والشرائط، كذلك ينتزع منه كلّيّة المجموع، فإنّ الصلاة ليس إلّا عبارة عن مجموع الأجزاء باعتبارها شيئاً واحداً.

الأمر الثاني : أنّ وعاء وجود الأشياء إمّا الخارج أو الذهن

وعاء وجود الأشياء وظرفه : إمّا هو الخارج كالأعيان الموجودة في الخارج، وإمّا الذهن كالانتزاعيّات والاعتباريّات، ولا ثالث لهما؛ بأن يكون شيء ليس وعاؤه الذهن ولا الخارج.

فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره : من أنّ الانتزاعيّات كذلك، وأنّ وعاء وجودها

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٨٥ .

الاعتبار، لا الذهن ولا الخارج[١]، كما ترى، فإنّ وعاء وجودها الذهن، ووعاء الأمر المنتزع منه هو الخارج.

نعم ذكر بعض المتكلّمين القائلين بالأعيان الثابته : أنّ وعاءها الثبوت[٢]، لكن لايُفهم ولا يُتصوّر لما ذكروه معنىً محصّل.

ثمّ إنّ ما صنعه أيضاً : من عدّه الملكيّة من مقولة الجِدَة، وأنّ الجِدَة: عبارة عن الواجديّة والسلطة والإحاطة بشيء، وأنّها ذات مراتب أقواها وأتمّها ملكيّة السماوات والأرضين وما بينهما وما فوقها وما تحتها له تعالىٰ، فإنّها من أقوى مراتب الواجديّة، وأيُّ واجديّة أقوى من واجديّة العلّة لمعلولها، الذي وجوده من مراتب وجودها؟! ثمّ دون ذلك واجديّة أُولي الأمر الذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأموالهم، ثمّ دون ذلك الواجديّة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء، كالقميص المحيط بالبدن[٣].

ففيه أيضاً مواضع للإشكال :

أمّا أوّلاً : فلأنّ الملكيّة من المفاهيم الإضافيّة، والمفاهيم ليست من المقولات؛ لأنّ المقولات من الأُمور الحقيقيّة، والمفاهيم ليست كذلك.

وثانياً : على فرض أنّ الملكيّة من المقولات فهي بمقولة الإضافة أشبه من مقولة الجِدَة.

وثالثاً : ما ذكره في بيان أنّ ملكيّته تعالى من مقولة الجِدَة: من أنّ المعلول من مراتب العلّة، فيه : أنّه ليس لذاته تعالى مراتب حتّى يكون من مراتبه، فلو عبّر: بأنّ الموجودات مظاهر له تعالى، كان له وجه، ومقولة الجِدَة التي ذكرها الحكماء[٤] ليس

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٨١ .

٢ ـ أُنظر شرح المواقف ٢ : ١٩٠ و ٣ : ٢ ، المباحث المشرقية ١ : ٤٥ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٨٣ .

٤ ـ الشفاء (قسم المنطق) ١ : ٢٣٥ ، الأسفار ٤ : ٢٢٣ ، شرح المنظومة (قسم

معناها ما ذكره، فإنّها عبارة عن إحاطة شيء بشيء؛ بحيث يلزم من حركة المحاط حركة المحيط، وأنّ مقولة الجِدَة من الموجودات الخارجيّة؛ لعدم انحصار الموجودات الخارجيّة في الأجسام.

الأمر الثالث: في جعل الجزئيّة والشرطيّة والسببيّة استقلالاً

ذهب بعض الأُصوليّين إلى أنّه لايمكن جعل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء وشرط ومانع استقلالاً؛ بدون التصرّف في المأمور به بنسخه، ثمّ الأمر بالمجموع من هذا الجزء وسائر الأجزاء متقيّداً بهذا الشرط أو عدم المانع، وأنّه لو أُريد إضافة جزء أو شرط أو مانع للمأمور به، أو إسقاط جزء أو شرط أو مانع عن الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، لابدّ وأن ينسخ وجوب المأمور به أوّلاً ثمّ الأمر بالواجد لها أو الفاقد لها[1].

وأظنّ أنّهم قاسوا الانتزاعيّات الشرعيّة والاعتباريّة بالانتزاعيّات التكوينيّة، وأنّه كما لايمكن جعل الفوقيّة والتحتيّة ونحوهما من الانتزاعيّات التكوينيّة بدون التصرّف والتغيير في منشأ انتزاعها؛ أي الجسم الذي هو أقرب إلى المركز بالنسبة إلى ماهو الأبعد منه، فلابدّ أن ينقل كلّ منهما إلى مكان الآخر، وإلّا لم يمكن جعلهما، فكذلك الانتزاعيّات الشرعيّة والاعتباريّة لايمكن جعلها واعتبارها بدون التصرّف في المأمور به بنسخه أوّلاً، ثمّ الأمر بالمجموع الواجد للجزء والشرط أو الفاقد لهما؛ لينتزع منه الشرطيّة والجزئيّة، وإن لم يصرِّحوا بهذه المقايسة.

ولكن القياس في غير محلّه كما عرفت؛ لعدم المانع من ذلك؛ لعدم قيام دليل ولا

→ الفلسفة) : ١٤٣ ـ ١٤٥.

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٣٩٣.

برهان على امتناعه، ولا يحتاج في الاعتباريّات إلى أزيد من الاعتبار؛ فلا مانع من جعل الاستقبال إلى القبلة شرطاً للصلاة بعد ما لم يكن شرطاً؛ بدون التصرّف في المأمور به بنسخه لمصلحة في ذلك، وكذلك إسقاطه شرطيّة استقبال بيت المقدس؛ لاستدعاء النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وطلبه صلّى الله عليه وآله وسلّم منه تعالى، أو لأجل مصلحة سياسيّة، ولا يعدّ ذلك من النسخ بالضرورة.

وكذلك الكلام في إسقاط الجزء.

نعم قد يستشكل في ذلك في جعل الجزئيّة لشيء للمأمور به بعدما لم يكن جزءً له؛ حيث إنّ الجزئيّة إنّما تنتزع باعتبار تعلّق الأمر بمجموع يكون هذا بعضه، فإذا لم يلاحظ شيء في متعلّق الأمر، وأُريد جعل الجزئيّة له بعد ذلك، فلابدّ أوّلاً من نسخ الأمر الأوّل ، ثمّ الأمر بالواجد له لينتزع منه الجزئيّة، وإلّا فلايمكن جعلها ابتداءً[1].

لكنّه أيضاً مدفوع : بأنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة، وامتثاله إنّما يتحقّق بالإتيان بالأجزاء والشرائط المقرّرة لها، كالأمر ببناء المسجد، فإنّ امتثاله إنّما يحصل بتحصيل الأجزاء وترتيبها بنحو خاصّ، وليس لكلّ واحد من الأجزاء أمر مستقلّ؛ بانحلال الأمر المتعلّق بالكلّ إلى أوامر متعدّدة بعدد الأجزاء والشرائط، أو بانبساط الأمر بالكلّ على جميع الأجزاء، بل الأمر متعلّق بعنوان الصلاة لا الأجزاء، فليس معنى «صلِّ» قم واركع واسجد ـ مثلاً ـ غاية الأمر أنّ كيفيّة الامتثال وتحقّقه يتوقّف على الإتيان بالأجزاء والشرائط، كما في مثال الأمر ببناء المسجد، فمرجع إضافة جزء إليها إلى تغيّر كيفيّة الامتثال بإتيان هذا الجزء أيضاً.

وبالجملة : لاريب ولا إشكال في إمكان جعل جزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته للمأمور به استقلالاً بعدما لم تكن كذلك، وكذلك إسقاط شيء عن الجزئيّة أو

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ٩٠ .

الشرطيّة أو المانعيّة، بدون نسخ الحكم الأوّل بل قوله عليه السلام: (لاتعاد الصلاة إلّا من خمس)[1] معناه إسقاط جزئيّة ماعدا الخَمْس أو شرطيّته حال النسيان، وليس معناه نسخ الحكم الأوّل، ثمّ الأمر بالفاقد لها.

هذا كلّه بالنسبة إلى جزئيّة شيء للمأمور به أو شرطيّته له.

وأمّا السببيّة والشرطيّة لما هو سبب للتكليف أو شرطه، فذكر الميرزا النائيني قدس سره لامتناع مجعوليّتهما أصلاً ـ لا استقلالاً ولا تبعاً، ولا تكويناً ولاتشريعاً ـ وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ ماهو قابل للجعل هو ذات السبب والشرط ووجودهما العيني، وأمّا السببية فهي من لوازم ذاته كزوجيّة الأربعة، فإنّ السببيّة عبارة عن الرَّشَح والإفاضة القائمة بذات السبب التي تقتضي المسبّب؛ وهذا الرشح من لوازم الذات التي لايمكن أن تنالها يد الجعل التكويني، فضلاً عن التشريعي، بل هي كسائر لوازم الماهيّة التي تكوينها إنّما هو بتكوين الماهيّة، وإفاضة الوجود على الذات والسببيّة إنّما تنتزع عن مقام الذات، وليس لها ما بحذاء في الخارج، ولا في وعاء الاعتبار، فهي من خارج المحمول، فهي لاتقبل الإيجاد التكويني[2]. انتهى.

وفيما ذكره قدس سره وجوه من الإشكال:

الأوّل: أنّ الرَّشَح والإفاضة عبارة عن الإيجاد الحقيقي، فلا مناسبة بينهما وبين لوازم الماهيّة، فإنّ لازم الماهيّة أمر اعتباريّ لا حقيقة له مجعول بالجعل العرضي تبعاً للماهيّة، ومعنى عدم مجعوليّة الماهيّة ولازمها ذاتاً أنّها دون مرتبة الجعل ومقامه، فتنظيره قدس سره الإفاضة والرَّشَحَ للمسبّب من السبب بلزوم الزوجيّة للأربعة، لا وجه له،

١ ـ الهداية، ضمن الجوامع الفقهية: ٥٣ سطر ٢٠، مستدرك الوسائل ٤: ٤٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

وكذلك تنظيره قدس سره ذلك بوجوب الواجب وامتناع الممتنع؛ لما عرفت من أنّ عدم مجعوليّة الماهيّة ولوازمها إنّما هو لأجل أنّها دون مرتبة الجعل، وعدمَ مجعوليّة وجوب الواجب ـ وامتناع الممتنع إنّما هو لأنّهما فوق مرتبة الجعل، ولا مشابهة بينهما.

الثاني : أنّ الجمعَ بين الرَّشح والإفاضة للمسبَّب من السبب، وبين اقتضاء السبب للمسبَّب في عبارته قدس سره، غيرُ سديد، فإنّ الإيجاد الذي هو معنى الرَّشح غير المقتضي.

الثالث : أنّ سببيّة السبب وعليّة العلّة ليست من خارج المحمول، كما ذكره قدس سره، بل هي من المحمول بالضميمة؛ لأنّ المراد من خارج المحمول هو المنتزع من حاقّ الشيء بدون اعتبار انضمام أمر وجودي حقيقيّ، ولا اعتباريّ ولا عدميّ معه، كانتزاع الإنسانيّة من الإنسان والحجريّة من الحجر، والمحمول بالضميمة هو ما ينتزع عن الشيء بلحاظ انضمام أمر معه، ولايلزم أن يكون هذا الأمر المنضمّ إليه من الحقائق أو الأجسام ، بل يكفي فيه انضمام الأمر العدمي أو الاعتباري أيضاً، فانتزاع المقابلة من جسم إنّما هو باعتبار أنّ له وضعاً خاصّاً مع الجسم الآخر، ليس من مرتبة الذات ليكون من خارج المحمول، بل هي من المحمولات بالضميمة، والسببيّة والعلّيّة من هذا القبيل، لا من قبيل انتزاع الإنسانيّة من الإنسان.

الرابع ـ وهو العمدة ـ: قد عرفت أنّ قياس الأُمور الانتزاعيّة الشرعيّة على المنتزعات التكوينيّة في غير محلّه، فإنّ السبب من لوازم ذات المسبَّب في التكوينيّات، ولايمكن التفكيك بينهما أصلاً، بخلاف السببيّة الشرعيّة كسببيّة الدلوك لوجوب صلاة الظهر، أو طلوع الفجر لوجوب صلاة الصبح؛ لإمكان انفكاكهما ؛ ضرورة أنّ هذا النحو من السببيّة اعتباريّة يمكن جعلها وسلبها، ولو كانت سببيّة الدلوك ذاتيّة للوجوب لزم أن تكون كذلك قبل الإسلام أيضاً، ولو كان للشرط الشرعي اقتضاء ذاتيّ لابدّ أن يكون كذلك أزلاً وأبداً، ويلزمه امتناع إسقاط شرطيّة الشرط، مثل

استقبال بيت المقدس، وهو كما ترى.

فالحقّ : أنّ السببيّة لما هو سبب للتكليف ، وكذلك الشرطيّة لما هو شرط للتكليف والمكلّف به، قابلة للجعل استقلالاً؛ لأنّه مجرّد اعتبار لأجل جهة عامّة ومصلحة مقتضية لذلك، كما أنّ الأحكام التكليفيّة أيضاً مجعولة لمكان مصلحة في ذلك، كحلّيّة البيع وحرمة الربا لمصلحة سياسيّة أو اقتصاديّة مقتضية لذلك، وكما أنّه يمكن جعل السببيّة للسبب يمكن جعل المسبَّب أيضاً، لكن الأوفق بالاعتبار هو جعل السببيّة.

الوجه الثاني الذي ذكره الميرزا النائينيقدس سره: وهو أنّه لو امكن جعل السببيّة للدلوك ـ مثلاً ـ لوجوب صلاة الظهر، لزم عدم كون الوجوب أمراً اختياريّاً للشارع، بل من الوضعيّات والتكاليف التي تحصل قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإنّ ترتّب المسبّب على السبب قهريّ لا يعقل فيه التخلّف، ولايمكن أن يدخله الإرادة والاختيار، وهو كما ترى لايمكن الالتزام به[1]. انتهى.

وفيه : أنّه إن أراد أنّه يلزم من مجعوليّة السبب حصول إرادة غير اختياريّة أو بعث غير اختياريّ من الشارع.

ففيه : أنّه لايستلزم ذلك، بل كما أنّه يُستفاد الوجوب من الأمر مع عدم وضعه له، بل بضميمة أُصول خارجيّة، مثل كشفه عن إرادة المولى ذلك ومطلوبيّته عنده، وأنّ ذلك حجّة على العبد يفتقر إلى الجواب عنه، فكذلك يُستفاد الوجوب من جعل الدلوك سبباً للوجوب، فإنّه بعد تحقّق السبب يُستفاد منه الوجوب، فهو أيضاً أحد طرق إنشاء الوجوب، ولا يلزم منه حصول الوجوب قهراً، وبلا اختيار؛ كيف وقد جُعلت سببيّته للوجوب بالإرادة والاختيار؟! ومعه كيف يصير المسبّب قهرياً وبلا

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٩٤.

اختيار؟! وهو واضح[1].

إذا عرفت ذلك فنقول: الأُمور المقرّرة شرعاً تُتصوَّر على وجهين ونحوين:

أحدهما: ماهو مجعول ابتداءً واستقلالاً؛ بدون لحـاظ تعقُّبه لشيء تكوينيّ أو تشريعيّ، كجعل سببيّة الدلوك للوجوب، أو سببيّة اليد للضمان، وسببيّة صيغ النكاح والطلاق؛ لتحقّق الزوجيّة وزوالها ونحو ذلك.

ثانيهما: ماهو المجعول هو الواقع عقيب شيء تكويناً أو تشريعاً، كجعل الضمان عقيب تحقّق اليد العادية، والزوجيّة عقيب وقوع صيغتها، وزوالها عند وقوع صيغة الطلاق، وجعل ثبوت حقّ التحجير عقيب التحجير، وكذلك سائر الحـقوق المـاليّة وغيرها، بل جميع الجزائيّات، كجعل وجوب قطع يد السارق عقيب تحقّق السرقـة، وحقّ القصاص والدِّية بعد القتل الخارجي، وجميع أقسام الحدود والدِّيات، فإنّها من الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، فإنّ جعل وجوب الثمانين جلدةً لشرب الخمر ـ مثلاً ـ من الأحكام الوضعيّة.

وبالجملة، يمكن أن يقال: إنّ المجعول في جميع تلك الموارد هو السببيّة للسبب، كسببيّة اليد للضمان، وسببيّة السرقة لقطع اليد، وهكذا.

كما أنّه يمكن أن يقال فيها: إنّ المجعول هو الضمان عقيب اليد وثبوت الحقّ بعد التحجير، لكنّ الأوفق ـ كما تقدّم ـ هو الأوّل، والمتّبع هو لسان الدليل في هذه الموارد، وأمّا مثل جزئيّة شيء أو شرطيته أو مانعيته للمأمور به، فكما أنّه يمكن انتزاعها من التكليف والأمر المـتعلّق بالكلّ ذي الأجزاء بلحاظها لا بشرط أو بشرط لا، كذلك يمكن جعلها استقلالاً كما عرفت.

لكن فصّل المحقّق العراقيﭿ بين الجزئيّة وبين الشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة

---

[1] ـ مضافاً إلى أنّه يلزم على ما ذكرهﭿ أن يكون جميع الأفعال التوليديّة قهريّة وبـلا اخـتيار. [المقرّر حفظه الله].

وعنوان المقدّميّة الجامعة لجميع تلك العناوين، وقال: إنّ جزئيّة شيء للمأمور بـه في مرتبة متأخّرة عن تعلّق الحكم بالطبيعة ، فهي منتزَعة عن الحكم التكليفي، ويستحيل انتزاعها قبل تعلّق الأمر بالطبيعة، بخلاف شرطيّة شيء أو مانعيّته أو قاطعيّته التي هي مقدّمات الطبيعة؛ فإنّه إمّا أن يكون بينها وبين الطبيعة ارتباط تكوينيّ أو لا. فالأوّل كنصب السُّلّم للكون على السطح، فهو خارج عن المقام، ومحلّ الكلام هو الثاني، فأمر دخْلها وارتباطها في موضوع وجوبه في رتبة سابقة على وجوبه؛ للحاظ الآمر هذا الربط في رتبة سابقة على التكليف في مـقام تـصوُّره، نـعم إضـافة ذلك الربـط إلى الوجوب متأخّرة عنه، كإضافة المكان إليه، لا ربط له بنفس حقيقة الشرطيّة المنتزعة عن الربط المعروض للتكليف، وحينئذٍ فكم فرق بين الشرطيّة المنتزعة عن مثل ذلك الربط، وبين الجزئيّة المنتزعة عن الوحدة الطارئة على المتعدّدات مـن قـبل وحـدة الوجوب؛ إذ مثل تلك الارتباطات بحسب مرتبة ذاتها متأخّرة عن الوجوب، بخلاف منشأ انتزاع الشرطيّة ـ التي هي عبارة عن الربط ـ المأخوذة في موضوع الوجوب، وهكذا المانع.

وتوهّم : أنّه لايمكن انتزاع الشرطيّة وأمثالها إلّا بعد تعلّق الحكم بالمـوضوع، كانتزاع وصف الموضوعيّة المتأخّرة عنه وإن كان بنفس ذاتها في رتبة سابقة.

مدفوع : بأنّ هذه الدعوى لايمكن ادّعاؤها؛ ألا ترى أنّ المـضاف إليـه قـيد للمضاف، كان في العالم حكم أم لا، فهو شاهد على أنّ منشأ انـتزاع القـيديّة نـفس الإضافة في رتبة سابقة على التكليف[1]. انتهى.

أقول : يرد عليه : أنّ التفكيك بين الجزئيّة والشرطيّة ونحوهما ممّا لا وجه له؛ لأنّه إن كان لحاظ الربط وتصوّره في مرتبة سابقة على الحكم، كافياً في انتزاع هذه

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار (القسم الأول) ٤ : ٩٠ ـ ٩٣ .

العناوين بدون الاحتياج إلى تعلّق الحكم بالموضوع، فليكن الأمر في الجزئيّة أيضاً كذلك، وإن لم يكن مجرّد اللحاظ والتصوّر كافياً فيه ففي الشرطيّة ونحوها أيضاً كذلك، فلا وجه للتفصيل بينهما[1].

والتحقيق : أنّ مجرّد تصوّر الربط ولحاظه ليس كافياً في الانتزاع في الجميع؛ لأنّ الوضع عبارة عن الجعل التصديقي، ولايكفي مجرّد تصوّر الربط ، فإنّه ربط تصوّري لا تصديقي، والتصديقي منه لايتحقّق إلّا بعد تعلّق الحكم بموضوعه، وتقدّم أنّ المجعول في الوضعيّات على نحوين متقدّمين، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة الدالّة على الوضع، فإن كان لسانها جعل السببيّة للأسباب، كجعل اليد سبباً للضمان، فلا مجال للاستصحاب في ذلك، فإنّ السببيّة وإن كانت مجعولة حينئذٍ إلّا أنّ ترتّب المسبَّب على السبب عقليّ، وكذلك لو قلنا : إنّ المجعول هو سببيّة الغليان للحرمة أو النجاسة في العصير العنبي، وإن كان لسانها جعل المسبّبات عقيب أمر تكوينيّ، كجعل الضمان عقيب اليد، أو جعل النجاسة والحرمة عقيب الغليان، فلجريان الاستصحاب فيه مجال بعد فرض تحقّق هذه الأُمور التكوينيّة.

---

١ ـ أقول والسرّ في الفرق بينهما ـ كما أشار هو‏ﷺ إليه ـ : أنّ انتزاع الجزئيّة متوقّف على طريان الوحدة على الأجزاء المتعدّدة، وإنّما تطرأ بسبب وحدة الحكم، فما لم يتعلّق الحكم بالموضوع لم يمكن انتزاع الجزئيّة؛ لعدم وحدة المتعدّدات إلّا به، ولايكفي في طروّها مجرّد تصوّرها شيئاً واحداً، بخلاف الشرطيّة ونحوها؛ حيث إنّ انتزاعها لايتوقّف على طروّ الوحدة؛ حتّى يتوقّف على تعلّق الحكم، بل يكفي فيه تصوّر الربط ولحاظها واحدة، ويكفي ذلك في عروض الوحدة الاعتباريّة. [المقرّر حفظه الله].

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل

اعتبار فعليّة اليقين والشكّ وأخذهما بنحو الموضوعيّة

إنّ اليقين والشكّ هل هما ركنان للاستصحاب وأُخذا موضوعيّين، أوّلا، بل المناط واقع المتيقَّن والمشكوك، أو أنّ اليقين مأخوذ فيه بنحو الموضوعيّة دون الشكّ، أو بالعكس؟ وجوه:

الوجه الأوّل ـ وهو أقرب الوجوه ـ: هو أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) بمناسبة الحكم والموضوع، هو أنّ اليقين والشكّ مقوّمان للاستصحاب، وأنّ اليقين ـ حيث إنّه مبرَم مستحكم ـ لا يُنقض بالشكّ الذي ليس كذلك، لا جَعْلُ الملازمة بين المتيقَّن والمشكوك، كما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره[1]، ولا نعني بذلك عدم طريقيّة اليقين في الاستصحاب، بل المراد أنّ الاستصحاب متقوّم باليقين الطريقي، ولا

١ ـ كفاية الأصول: ٤٦٠ ـ ٤٦١.

يتحقّق بدونه.

الوجه الثاني : أنّ اليقين في قولهعليه السلام : (لاتنقض...) إلى آخره من العناوين المرآتيّة، يتبادر المرئيُّ والمتيقَّن منه في مقام التخاطب في ذهن المخاطب؛ أي الواقع الذي تعلّق به اليقين.

وأمّا الشكّ فهو وإن لم يكن فيه جهة مرآتيّة حتّى ينتقل منه إلى المشكوك، لكن حيث إنّه أُريد من قوله : (**لاتنقض اليقين بالشكّ**) إسقاطه وإلغاؤه تعبّداً، لا إثبات حكم عليه كالطهارة، فلا موضوعيّة له حينئذٍ.

الوجه الثالث : مركّب من الأوّلين، وكذلك **الوجه الرابع**.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّه هل يعتبر في الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ أوْلا؟ وهو متفرّع على القول بالوجه الأوّل من الوجوه الأربعة، وهو القول بأخذهما في الاستصحاب بنحو الموضوعيّة، وإلّا فعلى القول بعدم أخذهما فيه كذلك أو أحدهما؛ ـ يعني عدم اعتبارهما في الاستصحاب ـ فلا وقع لهذا البحث ؛ لأنّ ماهو المعقول من هذا البحث هو أن يراد بالفعلي منهما ما يلتفت ويتوجّه إليه المكلّف غير غافل عنه، ويراد بعدم اعتبار الفعليّة عدم اعتبار التفاته إليهما وغفلته عنهما مع وجودهما في خزانة النفس، وإلّا فلو أُريد من الغير الفعلي عدم وجوده أصلاً حتى في خزانة النفس، ومن الفعلي ما يقابل المعدوم حتى في خزانة النفس، فهو غير معقول.

وممّا ذكرنا يظهر التهافت والتناقض بين ما في التنبيه الأوّل والثاني المذكورين في «الكفاية»؛ حيث إنّه صرّح في التنبيه الثاني بعدم ركنيّة اليقين والشكّ للاستصحاب، وأنّ مفاد (لاتنقض) جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه، وفرّع عليه جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات؛ لعدم اعتبار اليقين والشكّ حينئذٍ[1]، ومع

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٦٠ ـ ٤٦١ .

ذلك ذكر في التنبيه الأوّل: أنّه هل يعتبر فعليّة اليقين والشكّ أو لا؟ واختار اعتبار فعليّتها[١].

وكذلك يرد على الشيخ الأعظم‏ قدس سره ؛ حيث إنّه مع اختياره الوجه الرابع ـ أي عدم موضوعيّة اليقين وموضوعيّة الشكّ[٢]ـ ذهب إلى اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فيه[٣].

وبالجملة : بناء على مختارهما ـ من عدم اعتبار اليقين في الاستصحاب ، وأنّه عبارة عن جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه، كما ذهب إليه في «الكفاية» أو ترتيب آثار المتيقّن على الشكّ، كما ذهب اليه الشيخ‏ قدس سره ـ لا وقع للبحث في أنّه هل يعتبر فيه فعليّة اليقين والشكّ ووجودهما بالفعل والالتفات إليهما، أو يكفي وجودهما في خزانة النفس وإن لم يلتفت إليهما بالفعل، كما أنّ كثيراً من المعلومات كذلك موجودة في خزانة النفس، لكن يغفل عنها الإنسان؟

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من كلام شيخنا الحائري‏ قدس سره في «الدرر» وكذلك الشيخ‏ قدس سره : أنّ المراد من الفعليّة وعدمها وجودهما وعدمها أصلاً حتّى في خزانة النفس ـ الذي ذكرنا أنّ البحث فيه غير معقول ـ حيث قال في «الدرر» : إنّ المعتبر هو تحقّقها فعلاً، ولا يكفي وجودهما الشأني بمعنى أنّ المكلّف بحيث لو التفت لكان متيقّناً بالحدث شاكّاً في البقاء[٤].

وأمّا أنّ المستفاد من كلام الشيخ‏ قدس سره ذلك أيضاً، فلأنّه‏ قدس سره فرّق بين ما لو شكّ بعد تيقّنه بالحدث ثمّ غفل عنه وصلّى، وبين ما لو غفل عنه بالكلّيّة بعد تيقّنه بالحدث،

---

١ ـ نفس المصدر : ٤٥٩ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٣٦ سطر ١٨ .

٣ ـ نفس المصدر : ٣٢١ سطر ٢١ .

٤ ـ درر الفوائد : ٥١١ ـ ٥١٢ .

فحكم ببطلان الصلاة في الأوّل؛ لسبق الأمر بالطهارة فيه، فلايجري قاعدة الفراق حينئذٍ، بخلاف الثاني وجريان القاعدة فيه[1].

فيظهر منه : أنّ عدم جريان الاستصحاب في الثاني وجريان القاعدة فيه، إنّما هو لعدم وجود الشكّ واليقين فيه أصلاً حتّى في خزانة النفس، بخلاف الأوّل؛ لأنّه وإن كان غافلاً حين الشروع في الصلاة، لكن هذه الغفلة لاتضرّ في فعليّة الشكّ واليقين؛ لوجودهما بالفعل قبل الصلاة وقبل عروض الغفلة، وهو كافٍ في جريان الاستصحاب، وإلّا فلو أراد من الفعليّة، وجودهما ولو في خزانة النفس وصُقعها، لزم الحكم ببطلان الصلاة في الفرعين معاً؛ لجريان استصحاب الحدث، لفعليّة اليقين والشكّ بهذا المعنى فيهما، في قبال عدمهما بالكلّيّة حتّى في صُقع النفس، فيستفاد من التفصيل بين الفرعين ـ بجريان الاستصحاب في الأوّل وعدمه في الثاني ـ أنّ مراده من الفعليّة هو وجودهما بالفعل في قبال وجودهما في صُقْع النفس فقط، مع الغفلة عنهما بالفعل.

وبالجملة : المستفاد من كلامه‏ تَدِّسَّ سِرُّهُ وتفصيله بين الفرعين : أنّ المراد والمعتبر هو وجودهما بالفعل وعدم الغفلة عنهما، فمع الغفلة عنهما رأساً لايجري الاستصحاب ولو مع وجودهما في صُقع النفس وخزانتها.

وكيف كان فالتحقيق : هو أنّه إن قلنا : بأنّ مفاد الاستصحاب هو جعل حكم مماثل للحكم الواقعي المتيقَّن سابقاً في زمان الشكّ في البقاء، فمؤدّى استصحاب الطهارة حينئذٍ، طهارة ظاهريّة مجعولة في زمان الشكّ كالطهارة الواقعيّة.

أمكن أن يقال : بعدم اعتبار فعليّة الشكّ واليقين في جريانه، فيجري مع الغفلة عنهما فعلاً أيضاً ، مع وجودهما في صقع النفس، كما أنّ الأحكام الواقعيّة موجودة؛

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٢١ سطر ٢١ .

سواء قامت عليها الأمارة أم لا، وصلت إلى المكلّف أم لا.

وإن قلنا: بأنّ الاستصحاب إنّما هو للتحفّظ عن الواقع وتنجّزه على فرض الإصابة، والعذر على فرض عدمها، كما أنّ الأمارات كذلك، وأنّ الواقع يتنجّز على فرض الإصابة وبقاء الحالة السابقة واقعاً، وإلّا فلا، لكن المكلّف معذور في المخالفة، فلا إشكال في اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فيه، وفي تنجيزه للواقع عند الإصابة، والعذر عند عدمها، وعدم كفاية وجودهما في صُقْع النفس وخزانتها مع الغفلة عنهما فعلاً في المنجّزية والمعذوريّة؛ لعدم صحّة احتجاج المولى على العبد ـ ولا العبد على المولى ـ بوجود هذا النحو من العلم والشكّ، كما تقدّم نظير ذلك في باب الطرق والأمارات.

وبعبارة أُخرى: ليس للعذر والتنجّز واقع؛ كي يبحث في أنّه هل يكفي وجودهما الواقعي أو لا؟ بل التنجيز والتعذير إنّما يتحقّقان مع الالتفات إلى اليقين والشكّ في الاستصحاب، فلايصحّ احتجاج المولى على العبد فيما لم يلتفت العبد إلى اليقين والشكّ، ولم يلتفت إلى اليقين السابق بوجوب صلاة الجمعة والشكّ اللاحق به، فتركها، وإن كانا موجودين في خزانة النفس، وحينئذٍ فالحقّ مع المشايخ العظام في اعتبار فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب[1].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٥٩، درر الفوائد: ٥١١ ـ ٥١٢.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التنبيه الثاني

حول جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات

لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات، لو قلنا بموضوعيّة اليقين والشكّ الوجدانيّين وركنيّتها في الاستصحاب.

وفي جريانه فيها لو قلنا بعدم موضوعيّتها فيه، وأنّ مؤدّى الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه، وأنّ مع ثبوت الشيء تعبُّداً بقيام الأمارة المعتبرة عليه يحكم عليه بالبقاء أو لا، وجهان.

وذكر الميرزا النائيني والمحقّق العراقيّ‏ِّهما: أنّه لا إشكال في جريانه في مؤدّى الأمارات؛ لأنّ المأخوذ من اليقين في موضوع الاستصحاب هو اليقين الطريقي لاالوصفي، وأنّه قد تقدّم في مبحث القطع قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي، وحينئذٍ فلا إشكال في المقام[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول: هذا مبنيّ على القول بأنّ حجّيّة الأمارات مجعولة من الشارع تأسيساً، وأنّها من مخترعات الشارع ومجعولاته، وقد تقدّم مراراً: أنّ مثل حجّيّة خبر الواحد

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ١٠٥ ـ ١٠٦ .

واليد وغيرهما من الأمارات، إنّما هي لاستقرار بناء العقلاء عليها والعمل بها وإمضاء الشارع له، فهي إمضائيّة، لا تأسيسيّة من الشارع؛ لعدم قيام دليل على ذلك من الآيات والروايات، فإنّ مفاد مثل قوله عليه السلام: (العمري ثقتي) أو (ما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي)[1]، هو توثيقه، لا جعل حجّيّة خبره، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة بناء العقلاء، وأنّه هل استقرّ بناؤهم على تنزيل مؤدّى الأمارات منزلة الواقع أوّلاً، ثمّ العلم بها، أو أنّه ليس كذلك؟ لا إشكال في أنّه ليس في التنزيل المذكور بينهم رسم ولا أثر، بل الثابت عندهم هو عملهم بها، وهذا ممّا لاريب فيه ولا إشكال . والعجب أنّه قدس سره قد صرّح في غير موضع بأنّ حجّيّة الأمارات إنّما هي لبناء العقلاء وإمضاء الشارع له، وليست تأسيسيّة من الشارع[2].

ولكن الوجه في جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات هو ما تقدّم منّا سابقاً، وهو أنّه ليس المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين) هو اليقين الوجداني، بل الظاهر أنّ المراد به الحجّة، كما أنّ المراد من الشكّ هو اللاحجّة، فمفاده النهي عن نقض الحجّة باللّا حجّة، والأمارات أيضاً حجج، فتعمّها الأخبار.

ويشهد لذلك وجوه :

الأوّل : الصحيحة الأُولى لزرارة[3]؛ حيث إنّه لايريد بالوضوء المستصحب فيها هو الوضوء القطعي الجزمي؛ لندرته جدّاً، بل الغالب في الاحكام وإحراز صحتها الاعتماد على الأُصول والقواعد الجارية فيها كإطلاق الماء الذي يتوضّأ منه وطهارته

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١ ، كتاب الغيبة : ٢٤٣ / ٢٠٩، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٠، ٩٢، ٩٣، ١٩٤.

٣ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١ .

ونحوه.

الثاني : الصحيحة الثانية له[1]؛ لأنّه لاريب في أنّه لايراد من طهارة الثوب، هي الطهارة القطعيّة الواقعيّة باليقين الوجداني، لا أقول: إنّ المراد منها الطهارة الظاهريّة، ليرد عليه: أنّه لا معنى لاستصحابها؛ لتقوّمها بالشكّ المأخوذ في موضوعها، فمع وجوده فهي باقية قطعاً وإلّا فمرتفعة قطعاً، بل المراد الطهارة الواقعيّة المحرزة بالأمارات؛ لندرة القطعيّة منها وجداناً.

الثالث : ما رواه الكلينيقدس سره عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام: الرجل يكون في داره، ثمّ يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثمّ يأتينا هلاكه، ونحن لاندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما أُحدث له من الولد، إلّا أنّا لانعلم أنّه أحدث في داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا تُقسَّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار، حتى يشهد شاهدا عدلٍ: أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟

قال : (نعم) .

قلت : الرجل يكون له العبد والأمَة، فيقول : أبِقَ غلامي أو أبِقَت أمَتي، فيوجد بالبلد، فيكلّفه القاضي البيّنة أنّ هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه، أفَنشهد على هذا إذا كُلِّفناه، ونحن لم نعلم أنّه أحْدث شيئاً؟

فقال : (كلّما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمَته أو غاب عنك، لم

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥ ، علل الشرائع : ٣٦١ / ١ ، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٥٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ١ والباب ٤١، الحديث ١، والباب ٤٢، الحديث ٢.

تشهد عليه)[١].

ومن الواضح أنّ المستند في هذه الشهادة هو استصحاب ملكيّة داره وعبده الثابتة باليد، لا باليقين الوجداني.

مضافاً إلى عدم الفرق بين الثبوت تعبُّداً وبينه وجداناً عند العرف والعقلاء؛ لأنّه لا خصوصيّة عندهم لما ثبت باليقين الوجداني ولذا يعدّون الظنّ المعتبر من الأدلّة ، دون الظنّ الغير المعتبر[٢].

١ ـ الكافي ٧ : ٣٨٧ / ٤، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤٦، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب١٧، الحديث٢ .

٢ ـ الوافية : ١٦٥ ، فرائد الأُصول : ٣٠ سطر ٢٢ ، كفاية الأُصول : ٣٢٢ ، فوائد الأُصول ٣ : ١١٩، نهاية الأفكار ٣ : ٨٠ .

التنبيه الثالث

في أقسام استصحاب الكلي

قسّموا الاستصحاب باعتبار المستصحب على قسمين: استصحاب الفرد، واستصحاب الكلّي.

أمّا الأوّل: فهو إمّا فرد معيّن كاستصحاب وجود زيد أو وجوب إكرامه، وإمّا فرد مردّد[1].

لا إشكال في صحّة استصحاب الفرد المعيّن إذا كان حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا حكم شرعيّ؛ لتحقّق أركانه من اليقين السابق والشكّ اللّاحق.

وأمّا استصحاب الفرد المردّد ، والمراد هو المردّد عند المكلّف، المعيّن في الواقع، كما لو علم بوجود زيد أو عمرو في الدار سابقاً، وشكّ في بقائه لاحقاً.

فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ بمعنى جعل الحكم على المردّد بين زيد وعمرو؛ لعدم إمكان انقداح الإرادة على الحكم بالمردّد؛ لأنّ الحكم يقتضي موضوعاً معيّناً[2].

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧١ سطر ٤ ، كفاية الأُصول : ٤٦١ ، فوائد الأُصول ٤ : ٤١١ .

٢ ـ أجود التقريرات ٢ : ٣٩٤ .

أقول: هذا الإشكال بعينه هو الإشكال الذي أوردوه على تصوير الواجب التخييري[١] الذي تقدّم دفعه بما تقدّم في محلّه، فراجع، وهو مختصّ باستصحاب الحكم المردّد ، وأمّا الموضوع المردّد عند المكلّف المعيّن في الواقع، فلا إشكال في جريان استصحابه لو ترتّب أثر مشترك بينهما عليه، فيترتّب عليه ذلك الأثر. نعم لايترتّب عليه الأثر المختصّ بكلّ واحد منهما؛ لعدم جريان الاستصحاب في خصوص كلّ واحد منهما.

وأمّا ما يتراءى من بعضهم من عدّ استصحاب الفرد المنتشر من أقسام استصحاب الفرد، وأنّ في الخارج فرداً منتشراً بين الأفراد الذي سمّوه بـ«الكلّي في المعيّن» كصاع من صُبْرة أو أحد غلمان زيد، وقد سمّاه شيخنا الحائري قدس‌سره بـ«الكلّي الخارجي»[٢]، وهو غير الفرد المعيّن، كهذا الصاع[٣].

ففيه: أنّا لم نتحقّقه إلى الآن؛ بأن يكون هناك شيء قابل للصدق على كثيرين مع عدم كونه كلّيّاً.

والتحقيق: أنّ مثل «صاع من الصُّبرة» أو «أحد الغلمان» كلّيّ أيضاً، غاية الأمر أنّه مقيّد بوجوده في هذه الصُّبرة؛ لأنّه قابل للصدق على كثيرين ، والقيد لايخرجه عن الكلّيّة كالإنسان الأبيض، نعم تضيق دائرة وجوده بالقيد، وإلّا فلايعقل تردّد فرد في الواقع بين اثنين أو أكثر؛ للتنافي بين الفرديّة والترديد الواقعي.

وأمّا الثاني: ـ وهواستصحاب الكلّي ـ فهوعلى ثلاثة أقسام؛ لأنّ المستصحب: إمّا هو الكلّي الموجود في ضمن فرد خاصّ منه علم بوجوده في الزمان السابق، وشكّ في بقائه لأجل الشكّ في بقاء ذلك الفرد، فالشكّ في بقاء الكلّي حينئذٍ مسبَّب عن

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٣٢ ، أجود التقريرات : ١٨١ .

٢ ـ درر الفوائد : ١٥٨ .

٣ ـ أُنظر فوائدالأُصول ٤: ٤١٣، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤: ١١٥؛ حقائق الأُصول ٢: ٤٥٧.

الشكّ في بقاء ذلك الفرد.

وإمّا لوجوده في ضمن فرد مردّد بين قصير العمر وطويله كالبقّ والفيل؛ فإن كان الأوّل فهو مقطوع الارتفاع، وإن كان الثاني فهو مقطوع البقاء.

وإمّا للشكّ في حدوث فردٍ آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل المقطوع ارتفاعه وبقاء الكلّي الموجود في ضمن الفرد الأوّل المقطوع ارتفاعه في ضمن الفرد الثاني المحتمل الوجود والحدوث.

القسم الأوّل: من استصحاب الكلّي

أمّا القسم الأوّل : فالمستصحَب الكلّي : إمّا من الأحكام، وإمّا من الموضوعات:

أمّا في الموضوعات : فلا إشكال في جريان استصحاب الكلّي فيما لو ترتّب عليه أثر شرعيّ على نفس الطبيعة لتحقّق أركانه وإن كان الشكّ في بقاء الكلّي فيه مسبّباً عن الشك في بقاء الفرد، كما لا إشكال في جريان استصحاب الفرد أيضاً؛ لأنّ هنا قضيّتين مشكوكتين : إحداهما بالنسبة إلى الفرد، والثانية بالنسبة إلى الكلّي والطبيعة، فلا إشكال في جريانه في كلّ واحد منهما على فرض ترتّب الأثر الشرعي عليهما.

وإنّما الإشكال في أنّ استصحاب الفرد هل هو حاكم على استصحاب الكلّي؛ لأنّ الشكّ في بقائه ـ أي الكلّي ـ مسبّب عن الشكّ في بقاء الفرد.

أو أنّ استصحاب أحدهما يُغني عن استصحاب الآخر؛ لترتّب أثر الكلّي على الفرد وبالعكس.

أو التفصيل بأنّ استصحاب الفرد يُغني عن استصحاب الكلّي، واستصحاب الكلّي لايغني عن استصحاب الفرد.

أو التفصيل بين ما لو كان الموضوع صِرْفَ الوجود، فيغني استصحاب الفرد

عن استصحاب الكلّي، وبين كونه بنحو الوجود الساري بنحو القضيّة الحقيقيّة، فلايُغني استصحاب الفرد عنه.

أو التفصيل بين الاستصحابات الموضوعيّة، فيُغني أحدهما عن الآخر، وبين الحكميّة، فلايُغني.

أو التفصيل بين ما لو كان الكلّي نوعاً من الأنواع والفرد مصداقه، فيُغني استصحاب أحدهما عن الآخر، وبين كونه جنساً والفرد مصداقه، فلا يغنى ؟ وجوه.

والتحقيق: جريانه في كلّ واحد منهما وعدم كفايته عن الآخر؛ وذلك لأنّه قد تتصادق عناوين مختلفة على مصداق خارجيّ، كالإنسان والحيوان والأبيض وابن عمرو المتصادقة على زيد، وهذه العناوين بذاتها مختلفة في عالم العنوان، متّحدة في الخارج، متحقّقة بعين وجود زيد، كما تقدّم في باب المشتقّ: من أنّ العناوين الانتزاعيّة المشتقّة موجودة في الخارج بعين وجود منشأ انتزاعها، وعلى فرض عدم اتّحادها عقلاً في الخارج فهي متّحدة فيه عرفاً، وكما أنّ هذه العناوين مختلفة في عالم العنوان كلّ مع الآخر، فكلّ واحدة منها أيضاً غير المصداق الخارجي في عالم العنوان، وإن اتّحدت معه في الخارج وموجودة بوجود واحد، وهو زيد الذي له هويّة واحدة شخصيّة هي مجمع العناوين، والطبيعي موجود في الخارج بعين وجود فرده، متكثّر فيه بتكثّر الأفراد، فمعنى ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] أنّه تعالى أحلّ طبيعة البيع المتكثّرة في الخارج، وإذا دخل عليها لفظة «كلّ» يفيد عموم أفرادها، فيُكثّرها لابغير نفسها، بل يكثّر نفس الطبيعة بلا لحاظ الخصوصيّات الفرديّة.

فإذا قيل : «كلّ نار حارّة»، فمعناه بنحو تعدّد الدالّ والمدلول: كلّ فرد من أفراد طبيعة النار بما أنّها نار، لا بما أنّه كرويّ الشكل ـ مثلاً ـ كذلك، وإنشاء الأحكام أيضاً

---

١ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥ .

كذلك، مثل «أكرم كلّ عالم»، فالحكم متعلّق ـ بنحو شبه القضيّة الحقيقيّة ـ بكلّ فرد من أفراد العالم بما أنّه عالم، لا بما أنّه فقير أو قرشيّ ونحوهما.

وحينئذٍ فسواء أنشأ الحكم على صِرف وجود الطبيعة، أم على وجودها المتكثّر في الخارج، أم بنحو العموم، فموضوع الحكم هو نفس الطبيعة بدون سرايته إلى حيثيّات اُخر، فإذا ثبت لإنسان ـ مثلاً ـ حكم، ولأبيض حكم آخر، وكانا موجودين بوجود واحد في الخارج، وكان متيقّناً سابقاً، ثمّ شكّ في بقائه، فهنا قضيّتان متيقّنتان ومشكوكتان : إحداهما بالنسبة إلى الإنسان، والأُخرى بالنسبة إلى الأبيض، فلكلّ واحد منهما استصحاب خاصّ؛ لشمول (لاتنقض) لكلّ واحد منهما، وتصادقهما على واحد لايوجب وحدة الحكم، فكما أنّ العناوين كذلك، كذلك عنوان الطبيعي وعنوان فرده ومصداقه، مثل عنوان الإنسان وعنوان زيد، لتغايرهما في عالم العنوان، فإنّ عنوان هذه الهويّة الشخصيّة غير عنوان الإنسان، والأحكام أيضاً متعلّقة بالعناوين ، فإذا كان على يقين من وجود الإنسان المتحقّق في ضمن زيد الموجود، فشكّ في بقائه لأجل الشكّ في بقاء زيد، فهنا قضيّتان متيقّنتان ومشكوكتان: إحداهما بالنسبة إلى زيد، والأُخرى بالنسبة إلى الإنسان، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلّ واحد منهما؛ لوجود أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق فيهما لو ترتّب على كلّ واحد منهما أثر شرعي يخصّه، ومجرّد اتّحادهما في الخارج لايوجب كفاية استصحاب كلٍّ منهما عن الآخر بترتيب أثره. وهذا واضح لا غبار عليه.

لكن ذهب بعضهم : إلى أنّ استصحاب الفرد مُغنٍ عن استصحاب الكلّي، فيترتّب أثر الكلّي أيضاً باستصحاب الفرد، ولا يفتقر إلى استصحاب الكلّي؛ لأنّ الكلّي في الخارج عين الفرد ، فالتعبّد ببقاء الفرد عين التعبّد ببقاء الكلّي[1].

---

١ ـ أُنظر حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الخراساني : ٢٠٢ سطر ٨ .

وفيه : أنّه إن أراد أنّ استصحاب عنوان الفرد مُغنٍ عن استصحاب عنوان الكلّي، ففيه: أنّ التعبّدَ بوجود عنوان وموضوع بلحاظ أثر يخصّه، غيرُ التعبّد بعنوان آخر بلحاظ أثره الخاصّ به، وعنوانا الكلّي والفرد متغايران في عالم العنوانيّة، ولكلّ واحد منهما أثر يخصّه على الفرض، ولا يترتّب هذا الأثر بتحقّق عنوان آخر تعبّداً.

وإن أراد غير ذلك فلايفيد استصحاب الفرد ترتّب أثر الكلّي، ولا يُغني عنه.

نعم هنا إشكال في استصحاب الكلّي في الأحكام : هو أنّ الأحكام كلّها جزئيّة لا كلّيّة، والكلّي هو متعلّقاتها، فإنّ قولنا : «أكرم» في «أكرم زيداً» هو بعينه في قولنا: «أكرم الإنسان» لا فرق بينهما، وإنّما الفرق بين متعلّقهما.

ويدلّ على ذلك: أنّه لو قال : «أكرم» قاصداً ابتداءً تعليقه بزيد، فبدا له وعلّقه بطبيعة الإنسان، صحّ بدون الاحتياج إلى تكراره.

القسم الثاني: من استصحاب الكلّي

وأمّا القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي فهو على قسمين :

أحدهما : ما لو كان الشكّ فيه في المقتضي، كاستصحاب الحيوان المردّد بين كونه في ضمن مقطوع الارتفاع كالبقّ ومقطوع البقاء كالفيل.

ثانيهما : ما لو كان الشكّ فيه في الرافع مع إحراز استعداد المقتضي للبقاء، كما لو علم بالحدث المردّد بين الأكبر والأصغر بعد التوضّؤ، فهو مشكوك البقاء.

وذكروا في المقام ثلاثة أمثلة :

أحدها : ما ذكرناه أوّلاً، وهو من الموضوعات الصّرفة التي تترتّب عليه الأثر.

ثانيها : مثال الحدث المذكور.

ثالثها : ما لو علم إمّا بوجوب الظهر يوم الجمعة أو صلاة الجمعة، ثمّ صلّى

الجمعة[١] فالوجوب حينئذٍ مشكوك البقاء من جهة تردّد الواجب بين الجمعة المقطوعة ارتفاعها وبين الظهر المقطوع بقائه، لكن في المثالين الأخيرين لما نحن فيه إشكال، وإن كان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصّلين من حيث إنّ المشكوك معلوم إجمالاً؛ أي أحد هذين ، لا الكلّي.

اعتراضات وأجوبة

وكيف كان ففي جريان الاستصحاب في هذا القسم وجوه من الإشكال:

الأوّل: ـ وهو العمدة الذي يصعب الذبّ عنه ـ: أنّه لاريب في اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة في الاستصحاب، بل الاستصحاب متقوّم بذلك، وهو ركن فيه، وهو مفقود هنا؛ وذلك لأنّ ماهو المتيقَّن هو الطبيعة المتكثّرة في الخارج، لا الطبيعة الواحدة الجامعة بين الأفراد المشتركة بينها؛ لأنّ ما في الخارج عبارة عن البقّ والفيل في المثال المعروف، وليس في الخارج شيء واحد موجود سواهما مشترك بينهما؛ أي الحيوان الكلّي الواحد ، فإنّ الطبيعي في الخارج هو نفس الأفراد، وكلّ فرد عين الطبيعي بتمامه، فالطبيعة في الخارج متكثّرة بتكثّر أفرادها، وليست واحدة موجودة في الخارج مشتركة بين الأفراد؛ حتّى تكون متعلّق العلم سابقاً، فما هو المتيقّن والمتعلَّق للعلم السابق في المثال هو وجود البقّ أو الفيل ـ أي أحدهما المردّد بينهما ـ والمشكوك هو أنّ الموجود سابقاً هل هو هذا الحيوان المتعيِّن بهذا التعيّن، أو ذاك المتعيِّن بذاك التعيُّن؟ فعلى الأوّل فهو باقٍ قطعاً، وعلى الآخر فهو مرتفع قطعاً، فالمتيقّن السابق ليس كلّيّاً، بل إمّا هذا الفرد أو ذاك، فلا معنى لاستصحابه.

نعم بناء على ما ذهب إليه الرجل الهمداني من وجود الطبيعي في الخارج بنعت

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤١٢ ، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ١٢٢ ـ ١٢٨ .

الوحدة والاشتراك ، وأنّ الموجود في مثل طبيعة الإنسان ـ مثلاً ـ طبيعة واحد توجد بوجود فرد واحد، وتنعدم بانعدام جميع الأفراد[١]، لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ حيث إنّه يعلم بوجود الكلّي سابقاً بنعت الوحدة تفصيلاً، ويشكّ في بقائه في الزمان اللاحق؛ لاحتمال أنّ الموجود سابقاً هو الفيل، ومع احتمال بقاء الفرد يحتمل بقاء الكلّي أيضاً بناء على ذلك المذهب.

ولكن مبناه فاسد، فإنّ الطبيعي ـ على ماهو التحقيق ـ متكثّر في الخارج بعين تكثُّر أفراده، وأنّ في الخارج أناسيَّ متعدّدة، وليس فيه إنسان كلّي بنعت الوحدة مشترك بين الأفراد.

وليس المراد وجود الحصص منه؛ إذ لامعنى لها، بل المراد أنّ الطبيعي نفسه موجود في ضمن كلّ فرد بتمامه، فزيد تمام طبيعة الإنسان وكذلك عمرو وغيرهما من الأفراد.

وأمّا ما ذهب إليه الرجل الهمداني، فإن أراد أنّ للطبيعي وجوداً في الخارج سوى وجوده بعين وجود الأفراد، يلزم أن يكون جميع الأفراد مع وصف كثرتها واحدة، وهو خلاف الضرورة.

وإن أراد أنّه ليس له وجود خاصّ في الخارج سوى وجود الأفراد، ومع ذلك فهو مشترك بين الأفراد الخارجيّة، فهو أيضاً غير صحيح، إلّا على القول بوحدة الوجود خارجاً، فيلزم وحدة جميع أفراد الإنسان، وهو أيضاً خلاف الضرورة، وحينئذٍ فلايبقى لما ذكره معنىً إلّا أن يُدّعى أصالة الماهيّة مضافاً إلى أصالة الوجود، ويقول بأنّ في عالم التحقّق أصلين : الماهيّة والوجود، كما ذهب إليه الشيخ أحمد الإحسائي، وقد برهن على امتناعه في محلّه[٢].

---

١ ـ أنظر رسائل ابن سينا ١ : ٤٦٦ ، الأسفار ١ : ٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

٢ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٠ ـ ١١ .

والعجب من بعض أعاظم أهل النظر ـ الشيخ محمّد حسين ـ مع ذهابه إلى ما هو الحقّ والتحقيق ـ من أنّ الطبيعة عين الفرد في الخارج ـ قال ما حاصله: إنّ الطبيعي قد يلاحظ بما أنّه متعيّن بلحاظ حصّة من هذا الطبيعي الوحداني متعيّناً بتعيُّن الزيديّة ـ مثلاً ـ فذات الحصّة المحفوفة بذلك التعيُّن ـ لامجموع التعيُّنات ـ هي الماهيّة المتشخّصة بتشخّص ماهويّ، وقد لا يلاحظ بما أنّه لا متعيّن ، بل بذاته؛ بحيث يقصر النظر على ذاته وذاتيّاته، ومن المعلوم أنّ الطبيعي ـ بما هو ـ لا وجود له في نظام الوجود، بل لايوجد إلّا متعيّناً بأحد أنحاء التعيُّنات، لكن اللّامتعيّن بذاته موجود في ضمن المتعيِّن ، وحينئذٍ فالقدر المشترك ـ المعبّر عنه بالطبيعي بحسب وجوده الواقعي ـ له نحو تعيّن، إلّا أنّه ربّما يكون معلوماً بما له من التعيّن، وربّما يكون معلوماً بذاته، وما نحن فيه من قبيل الثاني، وأنّ المعلوم فيه ليس إلّا ذات الطبيعي المتعيّن، لا معلوميّة تعيّنيّة، ولا ملازمة بين معلوميّة ذاته وبين معلوميّة تعيُّنه، فبعد زوال أحد التعيّنين الذي فرض تردّد المعلوم بينهما، يكون بقاء ذات الطبيعي وذات المتعيِّن مشكوكاً ؛ لاحتمال كون تعيُّنه هو الباقي أو الزائل، فيستصحب[1]. انتهى.

أقول : هذا الذي ذكره قدس سره لايدفع الإشكال المذكور؛ لأنّه إن أراد أنّ في الخارج موجوداً واحداً في كلّ واحد من الأفراد، لكن لا بنحو التعيّن، فهو ممنوع؛ لأنّ الطبيعي متكثّر بذاته في الخارج ـ كما تقدّم ـ ففي الخارج أناسيّ كثيرة، لا إنسان واحد، والاختلاف إنّما في الخصوصيّات واللواحق، ولذا قال الشيخ أبو علي ابن سينا: إنّ إنسانيّة هذا الفرد غير إنسانيّة ذاك الفرد الآخر[2]، فالبقّ تمام طبيعة الحيوان، والفيل طبيعة اُخرى منه تامّة، والمعلوم هو وجود هذه الطبيعة سابقاً أو تلك الطبيعة، لا الطبيعة المشتركة بينهما، والمشكوك الذي يراد استصحابه ليس ذا ولا ذاك، بل هو

---

١ ـ نهاية الدراية ٣ : ٧٢ سطر ٢١ .

٢ ـ رسائل ابن سينا ١ : ٤٧١ .

نفس الكلّي الطبيعي، فالإشكال باقٍ بحاله، إلّا أن يلتزم بمقالة الرجل الهمداني التي عرفت فسادها، وما نحن فيه نظير ما لو علم بوجود «كمّ» أو «كيف» في الخارج، وشكّ في بقائه، فكما لاجامع مشترك بينهما موجود في الخارج حتّى يتعلّق العلم به تفصيلاً، فكذلك ما نحن فيه.

وبعبارة أُخرى : إن أُريد من استصحاب الكلّي القسم الثاني، نفس الطبيعة اللابشرط المجرّدة من الخصوصيّات والتعيُّنات الصادقة على كثيرين.

ففيه أنّه يعلم بعدم وجودها في السابق ، فكيف تستصحب؟! لا أنّه لا يعلم بوجودها في السابق؛ لامتناع تحقّق الطبيعة في الخارج معرّاة عن الخصوصيّات المُفرِّدة والتعيُّنات المشخِّصة .

وإن أُريد به الطبيعة الموجودة في الخارج المتعيِّنة واقعاً، لكن مع قطع النظر عن الخصوصيّات الفردية.

ففيه : ما عرفت من عدم وجود جامع مشترك بين الأفراد في الخارج، بل كلّ واحد من الأفراد، نفس الطبيعي، فالفيل والبقّ حيوانان في الخارج، لا حيوان واحد حتى يكون معلوم الوجود سابقاً تفصيلاً، فكما أنّ العلم إنّما بوجود البقّ أو الفيل في الخارج علم إجمالي لا تفصيلي، كذلك هذا الحيوان أو ذاك.

نعم لو قلنا : إنّ حيوانيّة الفيل عين حيوانيّة البقّ، أمكن تصحيح ما ذكره ، لكنّه ضروريّ الفساد.

وأمّا تنظير ذلك بصاعٍ من الصُّبرة وبمتعلّقاتِ الأحكام؛ حيث إنّها طبائع خارجيّة موجودة في الخارج؛ مع قطع النظر عن الخصوصيّات وعدم لحاظها.

ففيه : أنّ في المثالين أيضاً إشكالاً؛ حيث إنّ صاعاً من الصُّبرة كلّيّ طبيعيّ يوجد بعين وجود الأفراد، وكذلك متعلّقات الأحكام، فإنّها أيضاً طبائع.

وإن أُريد استصحاب أحد مصاديق الحيوان المعلوم وجوده، لكن بما أنّه

حيوان، لا بما أنّه بقّ أو فيل؛ أي الحيوان المتعيّن بالخصوصيّات.

فهو أيضاً فاسد؛ لأنّه استصحاب للفرد المردّد المعلوم وجوده إجمالاً في الزمان السابق لا تفصيلاً ، وليس المراد عدم صحّة استصحاب الفرد المردّد المعلوم بالإجمال، كاستصحاب الوجوب المردّد تعلّقه بالظهر أو الجمعة، بل المراد هو أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ المراد فيما نحن فيه هو استصحاب الكلّي لا الفرد المردّد، وحينئذٍ فالإشكال باقٍ بحاله.

والذي يمكن أن يقال في التفصّي عنه : أنّ العرف والفهم العقلائي لايوافقان على هذه المطالب العقليّة الدقيقة، وأنّ الطبيعي عندهم موجود في الخارج، ووجوده بوجود أحد الأفراد، وعدمه بانعدام جميعها، كما ذهب إليه الرجل الهمداني.

والشاهد على أنّ ما ذكرناه من المطالب لايُدرك إلّا بعد التأمّل الدقيق والتعمّل العقلي العميق، ما ذهب إليه كثير من الأُصوليّين ـ كما ذكره الرجل الهمداني ـ من وجود الطبيعي في الخارج بنعت الاشتراك، وحيث إنّ الملاك والمناط في اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة هو نظر العرف وفهم العقلاء، يرتفع الإشكال؛ لاتّحادهما في المتفاهم العرفي.

الثاني من وجوه الإشكال : أنّ القدر المشترك بين الأفراد يدور بحسب البقاء وعدمه، مدار وجود الأفراد وعدمها، والمفروض أنّ الفرد القصير العمر، مقطوع الارتفاع، والطويل مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بالأصل، فالكلّي مقطوع الارتفاع بالوجدان والأصل[1].

وفيه : أنّ ترتّب عدم الكلّي على أصالة عدم حدوث طويل العمر، عقليّ لا شرعيّ، ولا يترتّب عليه إلّا الآثار الشرعيّة بلا واسطة، نظير عدم ترتّب عدم وجود

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٣٧١ سطر ١٢، كفاية الأُصول: ٤٦١، فوائد الأُصول ٤ : ٤١٣ .

النهار على أصالة عدم طلوع الشمس.

الثالث من وجوه الإشكال : أنّه لاشكّ في البقاء هنا؛ لأنّ ما نحن فيه ـ نظير الشبهة في تحقّق المغرب لأجل الشكّ في تحقّق الليل بسقوط الشمس أو زوال الحمرة ـ شبهة مفهوميّة، فإنّ استصحاب النهار فيما بين سقوط الشمس وزوال الحمرة ممّا لا مجال له؛ لأنّ غروب الشمس وسقوطها في الخارج معلوم، وكذلك عدم زوال الحمرة، ومنشأ الشكّ إنّما هو في مفهوم الليل، وأنّ مفهومه إمّا غروب الشمس، وعليه فالنهار مقطوع الارتفاع، أو زوال الحمرة، فالنهار مقطوع البقاء، فالشكّ في انطباق عنوان الليل أو النهار، شبهة مفهوميّة، ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب فيه، بل المرجع في ذلك هو اللغة، ففيما نحن فيه إن كان الموجود هو البقّ فهو مقطوع الارتفاع، وإن كان هو الفيل فهو مقطوع البقاء، فالشكّ إنّما هو في انطباق الحيوان الذي علم بوجوده في السابق على الفرد المقطوع بقاؤه أو الفرد المقطوع ارتفاعه، ففي الحقيقة لاشكّ في البقاء، بل فيه شبهة الشكّ وتخيّله[١].

وفيه : أنّه فرق بين ما نحن فيه ومسألة الغروب، فإنّ الشبهة في المثال لُغويّة، وأنّ النهار موضوع لهذا أو ذاك، والمرجع فيه اللغة، وليس الشكّ فيها في بقاء ما كان، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو في بقاء الحيوان الذي كان موجوداً قطعاً في ضمن الفيل أو البقّ، فعدم صحّة الاستصحاب في المثال لما ذكر، لايستلزم عدمها فيما نحن فيه، مضافاً إلى أنّ في عدم جريان استصحاب النهار في المثال تأمّلاً.

الرابع من وجوه الإشكال : ما ذكره الشيخ الأعظمقدس‌سره، وهو أنّ الشكّ في بقاء الكلّي مُسبَّبٌ عن الشكّ في حدوث طويل العمر، فتجري فيه أصالة عدم حدوثه ويترتّب عليها ارتفاع القدر المشترك ؛ لأنّه من آثاره.

---

١ ـ اُنظر نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ١٥٤ ، حقائق الأُصول ٢ : ٤٥٨ .

وأجاب قدس سره عنه : بأنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك المقطوعَ الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث المقطوع البقاء[١]. انتهى.

وهذا الجواب صحيح، فإنّ بقاء الكلّي من لوازم كون الحادث هو الفيل في المثال، لا من لوازم عدم البقّ، ومنشأ هذا الشكّ هو الشكّ في أنّ الموجود هل هو هذا الحيوان الباقي قطعاً، أو ذلك الزائل قطعاً؟ ولا أصل هنا ينفي وجود الطويل ؛ ليحكم ـ بسبب جريانه ـ بارتفاع الشكّ في البقاء؛ لعدم جريان أصل العدم الأزلي.

وعلى فرض جريانه بالإشارة إلى ماهيّة الطويل ـ كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره ـ فيقال: هذه لم تكن موجودة في الأزل قطعاً، فالآن كما كانت، وعدم معارضة ذلك بالأصل في القصير؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، فهو لا يُثبت عدم بقاء الكلّي وزواله[٢].

الجواب عن الشبهة العبائيّة : تقدّم أنّ الاستصحابات الموضوعيّة منقِّحة لموضوع الأدلّة الاجتهاديّة، فإذا ثبت حكم في الشريعة لعنوان من العناوين فباستصحاب ذلك العنوان يترتّب عليه هذا الحكم الشرعي، لكن لا تثبت بذلك اللوازم الغير الشرعيّة ـ من العقليّة والعاديّة ـ لذلك العنوان، وكذلك اللوازم الشرعيّة بواسطة أمر عقليّ أو عاديّ إلّا مع خفاء الواسطة؛ بحيث يعدّ في المتفاهم العرفي أثراً له بلا واسطة كما سيأتي إن شاء الله، وكذا لا تثبت به ملزوماته، فلا يثبت الكلّي باستصحاب مصداقه وبالعكس.

وبذلك ينحلّ الإشكال في الشبهة العبائيّة المشهورة ـ المنقولة عن الحاجّ السيّد إسماعيل الصدر قدس سره ـ وهو ما لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء إجمالاً ـ الأسفل منه أو الأعلى ـ وغسل أحد الطرفين، ولْيكن الأسفل، فشكّ في بقاء النجاسة؛ للشكّ في أنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧١ سطر ١٤ .

٢ ـ درر الفوائد : ٥٤٢ .

النجس هو الطرف المغسول فتزول، أو الطرف الآخر ـ أي الأعلى ـ فتكون باقية، فيجري استصحاب النجاسة، ويلزم من ذلك أنّه لو لاقى شيء الطرف الآخر؛ أي الأعلى، لم يُحكم بنجاسته، وإن لاقى معه الطرف الأسفل الطاهر قطعاً حُكم بنجاسته، مع أنّ ضمّ الطاهر قطعاً إلى المشكوك، لايؤثّر في نجاسة الملاقي لهما، مع كون مقتضى الاستصحاب نجاسته[١].

والحلّ : أنّ الحكم بنجاسة الملاقي لجميع الأطراف عقليّ، لا يترتّب على استصحاب النجاسة في العباء، فإنّه ليس في الأدلّة ما يدلّ على أنّ كلّ ما لاقى جميع أطراف المعلوم نجاسة أحدها بالإجمال نجسٌ حتى يترتّب عليه، ولأجل عدم ترتّب الآثار العقليّة ذكروا : أنّه لو أقرّ أحدٌ بأنّ ثوباً عارية عنده لزيد، ومات المُقرّ وليس عنده إلّا ثوب واحد، فاستصحاب بقائه عنده لايثبت أنّ هذا الثوب لزيد؛ لأنّ استصحاب الكلّي لايثبت الفرد، والحكم بنجاسة الملاقي لجميع أطراف العباء أيضاً، كذلك من الآثار العقليّة لاستصحاب النجاسة، فلايترتّب عليه[٢].

لايقال : إنّ الملاقاة أمر وجداني، فيترتّب الحكم بنجاسة الملاقي على

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٤٢٢ .

٢ ـ ولايخفى أنّ عدم ترتّب الملزومات مطلقاً واللوازم العقليّة والعادية، إنّما هو فيما لو كان المستصحب من الموضوعات الخارجيّة، التي لاتنالها يد الوضع والرفع، وأمّا لو كان نفس المستصحب من المجعولات الشرعيّة، فإنّه يترتّب عليها جميع الآثار حتى العقليّة والعاديّة، والنجاسة من هذا القبيل؛ لأنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة شرعاً.

فما أفاده دام ظلّه محلّ تأمّل ، بل منع.

ويمكن الجواب عن الشبهة : بأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجّزاً إذا كان جميع الأطراف باقياً على ما هي عليه من الاشتباه واحتمال النجاسة، ومع العلم بطهارة أحد الأطراف معيّناً في المثال لايؤثّر العلم الإجمالي في التنجيز، فاستصحابه أيضاً لا أثر له في ثبوت النجاسة. [المقرّر حفظه الله].

استصحاب النجاسة في العباء، وإلّا لم يستقم أمر الاستصحاب في شيء من الموارد.

لأنّه يقال: ماهو الأمر الوجداني هو الملاقاة للعباء، لا الملاقاة للنجس المقصود إثباتها تعبّداً.

لايقال: لو علم بنجاسة هذا أو ذاك، وشكّ في بقائها من جهة الشكّ في التطهير، فباستصحاب النجاسة يترتّب عليه الحكم بنجاسة ملاقيها.

فإنّه يقال: لانسلّم ذلك، فإنّه مع وجود العلم الإجمالي بنجاسة أحد شيئين، لاترديد في أصل النجاسة واقعاً، وإنّما الترديد في أنّ النجس ذا أو ذاك لجهل المكلّف به؛ ولذا يحكم بنجاسة ملاقيها، وأمّا لو زال العلم الإجمالي بالشكّ في التطهير، فاستصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً قبل زمان الشكّ، لايثبت نجاسة ملاقي كلا الطرفين؛ لعدم العلم الوجداني بها حينئذٍ، بل يراد إثباتها تعبّداً بالاستصحاب، نعم يترتّب عليه عدم جواز الصلاة فيها.

وأجاب الميرزا النائيني قدس سره **عن الشبهة العبائيّة** بمنع جريان استصحاب النجاسة في العباء.

وحاصل ما أفاده في وجهه: أنّ محلّ الكلام في استصحاب الكلّي: إنّما هو فيما إذا كان نفس اليقين السابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ماهو مقطوع البقاء وماهو مقطوع الارتفاع، وأمّا لو كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه؛ لا في نفسه وحقيقته، فهذا لايكون من استصحاب الكلّي، بل هو كاستصحاب الفرد المردّد، الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد طرفي الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخارجي في الدار، وتردّد بين وجوده في الجانب الشرقي منها أو الغربي، ثمّ انهدم الجانب الغربي منها، واحتمل تلف الحيوان بانهدامه لكونه فيه.

أو علم بوجود درهم خاصّ فيما بين هذه الدراهم العشرة ثم ضاع أحدها،

واحتمل أن يكون هو درهم زيد.

أو علم بإصابة العباء نجاسةً خاصّة، وتردّد محلّها بين الطرف الأسفل منه أو الأعلى، ثمّ طهر طرفها الأسفل.

ففي جميع هذه الأمثلة لايجري استصحاب بقاء المتيقّن، ولايكون من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ لا ترديد فيه، وإنّما الترديد في محلّه وموضوعه، فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائيّة[1]. انتهى.

أقول: يمكن تصوير استصحاب النجاسة في العباء بوجوه:

أحدها: أنّ النجاسة التي أصابت العباء قد تلاحظ بهويّتها الشخصيّة الخارجيّة.

ثانيها: قد تلاحظ بما أنّها مصداق للكلّي، فإنّ الطبيعي يوجد بوجود فرده.

ثالثها: قد يلاحظ وجودها المعلوم إجمالاً إمّا في هذا الموضع أو ذاك.

فإن اُريد استصحاب شخص النجاسة بهويّتها الخارجيّة، فلا إشكال في جريانه في الشبهة العبائيّة مع فرض ترتّب أثرٍ شرعيّ عليها.

وإن اُريد استصحاب المعلوم بالإجمال سابقاً على سبيل الترديد فهو ممنوع، فإنّه وإن كان معلوماً بالإجمال سابقاً، لكن بعد تطهير أحد الطرفين المعيّن، زالت صفة الترديد؛ لعدم احتمال نجاسة ذاك الطرف المعيّن المغسول، وأمّا الطرف الآخر فهو محتمل النجاسة في الابتداء، فلا يتحقّق أركان الاستصحاب فيه.

مضافاً إلى عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن لاينحصر استصحاب النجاسة في العباء بذلك؛ لما عرفت من جريان استصحاب شخص النجاسة، وكذلك استصحاب كُلّيها وطبيعتها ، والأثر أيضاً مترتّب عليها، لا على الطبيعة المردّد

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٢١ ـ ٤٢٢.

وجودها في هذا الطرف أو ذاك، فليس الاستصحاب في الشبهة العبائيّة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، بل من قبيل القسم الأوّل الذي تقدّم جريان استصحاب الفرد والكلّي فيه معاً، ولذا لايجوز الصلاة في العباءة المذكورة؛ لأنّ هذا الأثر مترتّب على وجود النجاسة بنحو الإطلاق، لا على النجاسة الخاصّة.

ونظير ذلك ما لو علم بوجود زيد : إمّا في الطرف الشرقي من البيت، أو في طرفه الغربي، وعلم بخراب الطرف الشرقي منه على وجه لو كان زيد فيه هلك، فشكّ في بقائه، فمع ترتّب الأثرُ على وجود زيد بشخصه في البيت، أو على وجود طبيعة الإنسان كذلك، فاستصحاب بقاء الشخص أو الكلّي بمكان من الإمكان؛ لوجود أركانه وترتّب الأثر الشرعي عليه على الفرض.

بخلاف ما لو ترتّب الأثر على وجود زيد في الطرف الشرقي فقط، أو الغربي فقط، لا على وجود زيد مطلقاً، أو على وجود طبيعة الإنسان فيه، فلايجري فيه الاستصحاب؛ للعلم بعدم بقائه حينئذٍ في الطرف الشرقي لهلاكه بخرابه، وكونه في الطرف الغربي محتمل الحدوث، والشبهة العبائيّة من هذا القبيل، وحيث إنّ الأثر الشرعي فيها ـ أي عدم جواز الصلاة في العباء ـ مترتِّب على الوجود العامّ للنجاسة في العباء، لا على وجودها في الطرف الأعلى فقط، ولا على وجودها في الطرف الأسفل فقط، فاستصحاب شخص النجاسة ـ مثلُ وجودها العامّ وطبيعتها ـ ممّا لا إشكال فيه؛ لوجود أركانه وشرائطه، لكنّه من القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي.

فالحقّ في دفع الشبهة العبائيّة : هو أنّ الاستصحاب فيها مثبِت بالنسبة إلى ترتّب نجاسة الملاقي لطرفها مع وجود أركانه، لا أنّه غير جارٍ لعدم تحقّق أركانه،

كما أفاده قدّس سرّه[١].

القسم الثالث: من استصحاب الكلّي

وهو ما لو شكّ في بقائه لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي سابقاً موجوداً في ضمنه مع القطع بارتفاعه، وهو على نحوين:

أحدهما: أن يعلم بوجود مصداق من الكلّي في السابق ـ مثل زيد ـ وعلم بارتفاع هذا المصداق، لكن احتمل وجود مصداق آخر منه ـ كعمرو ـ مقارناً لوجود المصداق الأوّل، فإنّه على فرض وجوده فالكلّي ـ أي طبيعة الإنسان ـ باقٍ في ضمنه، لكنّه محتمل ، فالكلّي محتمل البقاء.

ثانيهما: أن يشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال وجود فرد آخر منه مقارناً لارتفاع الأوّل، وهو أيضاً على وجهين:

الأوّل: أن يكون الفردان متباينين، كما لو احتمل دخول عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد منها، فيشكّ في بقاء الكلّي.

الثاني: أن يكونا مرتبتين لطبيعة واحدة، وعلم بوجود مرتبة منها سابقاً وعلم بارتفاعها، لكن احتمل بقاء الطبيعة لاحتمال حدوث مرتبة أُخرى منها حين ارتفاع الأُولى، مثل السواد الشديد والضعيف، فإنّ هذا القسم من الاستصحاب كما يتصوّر في الجواهر يتصوّر في الأعراض أيضاً.

---

١ ـ وهذا إنّما يتم لو قلنا : إنّ النجاسة غير مجعولة شرعاً، وأمّا لو قلنا: بأنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة شرعاً فلا. [المقرّر حفظه الله].

نقل كلمات بعض الأعاظم ﵏ وما فيها

ذهب الشيخ الأعظم إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم الأخير، فلو شكّ في بقاء طبيعة السواد الموجودة في ضمن السواد الشديد سابقاً، وعلم بارتفاعه وزوال تلك المرتبة منه، واحتمل بقاء تلك الطبيعة؛ باحتمال حدوث مرتبة أُخرى منه، أمكن استصحاب تلك الطبيعة؛ لوجود أركانه من العلم السابق والشكّ اللّاحق[1].

لكن مرجع ذلك إلى القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي؛ لأنّ العقل والعرف متطابقان ومتّفقان على أنّ الطبيعة التي لها عرض عريض إذا وجدت في الخارج فالموجود منها مصداق واحد ذو مراتب وإن تبدّل بعض مراتبه إلى أُخرى، لا أنّ كلّ مرتبة منها مصداق غير الآخر من باب تجدّد الأمثال، كما أنّ الحركة ليست عبارة عن ضمّ أجزاء لاتتجزّى، بل هي وجود واحد شخصيّ متدرّج الوجود، والشكّ في بقائها إنّما هو من قبيل الشكّ في بقاء الكلّي القسم الأوّل، فالفاكهة الحمراء إذا اشتدّت حمرتها فالعقل والعرف حاكمان بأنّ ذلك من تبادل الحالات، كما أنّ جميع الاشتدادات كذلك.

نعم لو تبدّل لونها الأحمر إلى الأصفر ونحوهما، فهما مصداقان من اللون لامصداق واحد.

وبالجملة : ما يعدّ من تبادل الحالات فهو من قبيل القسم الأوّل، وما ليس كذلك، بل يعدّ من انعدام العَرَض الأوّل، مع احتمال وجود فرد آخر من العرض، فهو من قبيل القسم الثالث.

وكيف كان، ففي جريان استصحاب الكلّي من القسم الثالث مطلقاً، أو عدمه

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٢ سطر ١٧ .

مطلقاً، أو التفصيل بين الفرض الأوّل منه وبين النحو الثاني؛ فيجري في الأوّل دون الثاني، أو التفصيل بين ما لو كان الشكّ في بقائه من جهة احتمال بقاء الكلّي في ضمن مرتبة اُخرى منه، وبين غيره؛ فيجري في الأوّل دون غيره، وجوه .

وأورد عليه **الميرزا النائيني**ﭭ : بأنّ المنشأ لتوهّم جريان الاستصحاب هنا : هو أنّ العلم بوجود فردٍ خاصّ منه في الخارج يلازم العلم بحدوث الكلّي في الخارج، فبارتفاع الفرد الخاصّ، واحتمال قيام الكلّي في فرد آخر، محتمل الحدوث حين وجود الفرد الأوّل المعلوم حدوثه وارتفاعه؛ يشكّ في بقاء الكلّي في الزمان اللاحق، فلم يختلّ ركنا الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق بالنسبة إلى الكلّي، فيجري الاستصحاب كالقسم الثاني من أقسام استصحابه.

ولكن الإنصاف : أنّ ذلك واضح الفساد؛ بداهة أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج، إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ، لا الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دَخْل في وجود الحصّة حدوثاً وبقاءً، والحصّة الموجودة في ضمن فرد خاصّ، تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر، والحصّة التي تعلّق بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصّة التي تخصّه أيضاً، ولا علم بوجود حصّة اُخرى في ضمن فرد آخر، فالمشكوك بقاؤه غير المتيقَّن سابقاً.

ومنه يظهر الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني؛ حيث إنّه في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المردّد، بخلاف ما نحن فيه، كما عرفت، فما بينهما أبعد ممّا بين المشرق والمغرب[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول : نفس الطبيعة كذلك في هذا القسم أيضاً، فإنّ المقصود استصحاب نفس

---

١ ـ فوائد الاُصول ٤ : ٤٢٤ .

الكلّي الموجود سابقاً، لا الحصّة المعيّنة منه؛ لأنّ وجود الطبيعة والكلّي في فرد خاص قد علم به سابقاً وقد شكّ في بقائه، فالطبيعي كان معلوم الوجود سابقاً في ضمن زيد فيما نحن فيه، وشكّ في بقائه لأجل احتمال وجود فرد آخر وبقاء الكلّي في ضمنه، مع العلم بارتفاع الفرد الأوّل، فإنّ الطبيعي الموجود في ضمن زيد هو بعينه الموجود في ضمن عمرو، وضمّ بعض الأفراد إلى بعض آخر، لايفيد ولا يوجب كثرة الطبيعي بحسب النوع، وإلّا يلزم عدم جريانه في القسم الثاني منه أيضاً، ومنشأ الاشتباه هنا هو الخلط بين ماهو الواقع وما هو المعلوم، فإنّ المستصحب المشكوك بقاؤه هو المعلوم الوجود سابقاً، لا الواقعي.

وأورد في «**الكفاية**» **على الاستصحاب في هذا القسم**: بأنّ وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلّا أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده، وإن شكّ في وجود فردٍ آخر مقارناً لوجود ذاك الفرد[1]. انتهى.

وفيه: أنّه على ما ذكره يلزم عدم جريانه في القسم الثاني أيضاً، مع أنّه لايلتزم به، ولكنّه غير صحيح.

واختار الشيخ الأعظم: التفصيل بين ما لو كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، وبين ما يحتمل حدوثه بعده؛ أي بين القسم الأوّل والثاني من القسم الثالث؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل؛ نظراً إلى تيقُّن وجود الكلّي سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وعدم جريانه في الثاني؛ لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهو الفارق بين ما نحن فيه والقسم

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

الثاني؛ حيث إنّ الباقي في الآن اللّاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقاً[1]. انتهى.

أقول : هنا قضيّتان مسلّمتان :

إحداهما : أنّ العقل والعرف متطابقان ومتّفقان على أنّ الطبيعة متكثّرة الأفراد.

ثانيتهما : أنّ العرف لايُوافق العقل في بعض الموارد، فإنّ نوع الإنسان غير باقٍ عند العقل بتبدّل الأفراد وانعدام فرد منه ووجود فرد آخر، فإنّ هذا المفهوم الذهني الصادق على الأفراد الكثيرة وإن كان واحداً، ولكن أفراده الخارجيّة التدريجيّة الوجود ـ بالانوجاد والتحقّق والانعدام ـ لا بقاء لها، بل كلّ فرد منها يوجد وينعدم، وحينئذٍ فليس المراد استصحاب مفهوم الإنسان الموجود في الذهن، وأمّا في الخارج فليس فيه إلّا الأفراد التي لا بقاء لها وإن قلنا بعدم تناهيها، وليس فيه معنىً واحد جامع بين الأفراد بنعت الاشتراك، كما تقدّم بيانه.

هذا بحسب نظر العقل الدقّي.

وأمّا في المتفاهم العرفي فليس الأمر كذلك ، فإنّ نوع الإنسان في محيط العرف باقٍ مع تبدّل الأفراد ووجود بعضها بعد انعدام البعض الآخر، فالعقل والعرف مختلفان في ذلك مع اتّفاقها في القضيّة الأُولى.

والسرّ في ذلك : أنّ العرف قد يلاحظ الأفراد في بعض الموارد بخصوصيّاتها الفرديّة، كما في ملاحظة أنّ زيداً في الدار، فإنّ طبيعيّ الإنسان وإن كان موجوداً فيها بوجود زيد، لكنّه مغفول عنه.

وقد يلاحظ نفس الكلّي بدون الالتفات إلى الأفراد بخصوصيّاتها المفرِّدة ، كما إذا كانت الخصوصيّات الفرديّة مبهمة في الخارج غير معلومة، كما إذا علم بوجود

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٢ سطر ٨ .

الإنسان في الدار، ولم يعلم أنّه زيد أو عمرو، فإنّ المعلوم المتوجّه إليه هو الكلّي، وكما إذا رأى الفوج ، فإنّ الملتفت إليه ابتداءً هو النوع، لا الأفراد إلّا بلحاظ ثانويّ ، فلو تردّد الفوج بين الأقلّ والأكثر، وعلم بأنّه لو كان الأقلّ لما بقي إلى الآن، ولو كان الأكثر فهو باقٍ، يحكم بالبقاء للاستصحاب.

فكلّما يُقصر النظر فيه من هذا القسم على نفس الطبيعة والكلّي في المتفاهم العرفي جرى فيه الاستصحاب، وكلّما كان الملحوظ والملتفت إليه هو الأفراد فإنّه لايصدق فيه البقاء والإبقاء، وقضيّة ذلك عدم انضباط القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فالقسم الأوّل ـ الذي ذهب الشيخ الأعظمقدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه[١]ـ فهو ليس كذلك دائماً؛ لأنّه لو كان الملتفت إليه والملحوظ هي الخصوصيّات الشخصيّة عند العرف، لا الجامع الكلّي ، فالمعلوم وجوده هو مصداق وفرد قد علم بارتفاعه، والمصداق الآخر مشكوك الحدوث، فليس الشكّ فيه في بقاء ما علم وجوده.

ولو كان الملحوظ هو نفس الطبيعة بدون الالتفات إلى الخصوصيّات جرى فيه الاستصحاب.

وكذلك **القسم الثاني** منه ـ الذي ذهب إلى عدم جريانه فيه[٢]ـ ليس كما ذكرهقدس سره بنحو الإطلاق، فإنّ التكلّم مع أنّه من هذا القبيل ـ يوجد وينعدم، فيوجد الجزء الثاني منه... وهكذا ـ يجري فيه الاستصحاب؛ حيث إنّ الملتفت إليه في المتفاهم العرفي هي سلسلة الألفاظ، وهي باقية عندهم، فمع الشكّ في بقائه يستصحب.

وكذلك المطر النازل من السماء مع دوام زوال القطرات النازلة، فإنّه لايلاحظ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٢ سطر ١٤ .

٢ ـ نفس المصدر.

القطرات الخاصّة فيه.

وكذلك الصُّبْرة من البُرّ ـ مثلاً ـ ونحوه؛ حيث إنّ الملحوظ فيها ليس هي الحبّات الخاصّة.

ففي جميع هذه الأمثلة يجري الاستصحاب لتحقّق أركانه من اليقين السابق، والشكّ اللّاحق في بقاء ما كان على يقين منه، مع أنّها من القسم الثاني من القسم الثالث.

ثمّ إنّ في المقام إشكالاً: وهو أنّه ـ بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث ـ لو احتمل المكلّف حدوث الاحتلام حال النوم، وتوضّأ بعد الانتباه، لزم عدم جواز الصلاة بهذا الوضوء، وكذلك مسّ كتابة القرآن؛ مالم يغتسل؛ لاستصحاب كلّي الحدث، فإنّ الحدث المسبّب عن النوم وإن كان مقطوع الارتفاع بالوضوء، لكن حيث إنّه يحتمل حدوث الجنابة حال النوم فهو يحتمل بقاء كلّي الحدث، ويترتّب عليه ما ذكرنا، مع أنّ الفتوى على خلاف ذلك[١].

والتحقيق في حلّه: هو أنّ كلّ واحد من النوم والجنابة حدث، لكن لم يقم دليل في الشريعة على أنّ الجامع بين الأصغر والأكبر أيضاً حدث، فإنّه وإن كان هناك أثر مشترك بين الجنابة والنوم ـ مضافاً إلى الآثار المختصّة بكلّ واحد منهما ـ لكنّه لايدلّ على أنّ الجامع بينهما أيضاً حدث، وقولهم: «الواحد لايصدر إلّا من الواحد»[٢] غير مرتبط بما نحن فيه، كما أشرنا إليه غير مرّة.

ويدلّ على ما ذكرناه ما ورد: من أنّه (لاينقض الوضوء إلّا أربع)[٣]، فلو أنّ الجامع بين الأربع أيضاً حدث فالناقض له واحد ـ وهو الجامع، وهو ذو أفراد ـ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٢٦ .

٢ ـ الأسفار ٧ : ٢٠٤ ـ ٢١٢ ، شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٣٢ سطر ١٤ .

٣ ـ وسائل الشيعة ١: ١٧٧، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ٢.

لامتعدِّد، وتقدّم : أنّ الجامع بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة ليس من الأحكام، بل المجعول هو كلّ واحد منهما.

وبالجملة : الجامع بين الحدثين ليس من المجعولات الشرعيّة، ولا من الموضوعات التي يترتّب عليها الآثار الشرعيّة، فلايصحّ استصحابه.

وقال الميرزا النائينيﷺ : إنّ في هذا المثال خصوصيّة توجب عدم إيجاب الغسل، لا لأنّ المثال ليس من القسم الثالث، بل لأجل أنّ قوله تعالىٰ: ﴿إذا قُمْتُمْ إلَى ٱلصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ...﴾ إلى قوله تعالىٰ: ﴿وَإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[١] من حيث إنّ التفصيل قاطع للشركة، يدلّ على وجوب الوضوء على من نام ولم يكن جُنُباً، فقد أُخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجوديّ، وهو النوم، وقيد عدميّ، وهو عدم الجنابة، فإنّ هذا القيد وإن لم يذكر في الآية الشريفة صريحاً إلّا أنّه يُستفاد منها ذلك؛ حيث إنّه جعل الوضوء فيها مقابلاً للغسل، فإنّ التفصيل بينهما قاطع للشركة؛ بمعنى أنّه لا يشارك الوضوء الغسل، ولا الغُسْلُ الوضوء، كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء والتيمّم، فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً﴾ يدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، وإن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً، إلّا أنّ من مقابلة الوضوء بالتيمّم يستفاد ذلك؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة، ومن هنا نقول: إنّ شرطيّة القدرة على الماء في باب الوضوء شرعيّة، وحينئذٍ فإذا وجب على النائم المذكور الوضوء لايجب عليه الغسل؛ لما عرفت من أنّه لايجتمع على المكلّف وجوب الوضوء والغسل معاً؛ لأنّ سبب الوضوء لايمكن أن يجتمع مع سبب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب الوضوء عدمَ الجنابة، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة التي هي سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين[٢]. انتهى ملخّصاً.

---

١ ـ المائدة (٥) : ٦.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

وفيه **أوّلاً** : أنّه إن أراد من قوله: «التفصيل قاطع للشركة» أنّ في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه، وإن جاءك عمرو فأهنه» يختصّ وجوب الإكرام بما إذا جاء زيد منفرداً، ووجوب الإهانة بما إذا جاء عمرو منفرداً، وأنّه لايجب الإكرام ولا الإهانة عند مجيئهما معاً.

وبالجملة : معناه أنّ أحدهما لايجتمع مع الآخر، وأنّ المراد من الآية الشريفة: أنّ النوم مع عدم الجنابة سبب للوضوء وأنّ لعدم الجنابة أيضاً سببيّة لوجوب الوضوء.

فهذا ممّا لايلتزم به أحد.

وإن أراد أنّ معناه : أنّ النوم موجب للوضوء، والجنابة موجبة للغسل، ومع اجتماعهما يترتّب على واحد منهما مسبّبه ويغني عن الثاني، فهو خلاف ما ذكره؛ لأنّه لايستفاد من الآية كفاية الغسل عن الوضوء، وأنّ النوم مع عدم الجنابة موجب للوضوء، وأنّ لعدم الجنابة دَخْلاً في وجوب الوضوء.

وبالجملة : ما ذكره : من استفادة القيديّة الشرعيّة لوجدان الماء لوجوب الوضوء، ممنوع؛ لعدم ذكر هذا القيد فيها، وعلى فرض ذكره لايُستفاد من مثله القيديّة؛ لأنّه ممّا لايمكن الامتثال إلّا به؛ لعدم إمكان الوضوء بدون الماء حتّى يُقيّد به، مضافاً إلى أنّه لو كان الماء قيداً شرعيّاً فهو يستلزم جواز إراقة الماء بعد دخول الوقت، ولا أظنّ أن يلتزم هو به.

وثانياً : سلّمنا جميع ذلك، لكنّه لايُنتج ماهو بصدده، فإنّه لايلزم منه مجعوليّة عدم وجوب الوضوء عند تحقّق سبب الغسل، أو عدم وجوب الغسل عند تحقّق موجب الوضوء شرعاً، بل العقل هو الحاكم بعدم وجود المسبّب عند عدم سببه.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره : من أنّه يلزم من اجتماع سبب الوضوء مع الجنابة اجتماع المتناقضين.

فيه : أنّه إن أراد لزومه بحسب الواقع ونفس الأمر فهو مسلم، لكنّه لايـضرّ صحّته في الظاهر ومقام العمل.

وإن أراد لزومه في الظاهر ومقام العمل والإتيان بالوظيفة فلا مانع منه، ولذا يستصحب الكلّي، وصحّ استصحابه مع عدم جريانه بـالنسبة إلى أفـراده؛ يـعني في القسم الثاني والثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا : أنّ المناطَ في جريان استصحاب الكلّي في القسم الأوّل والثاني ومـن قسـمي الكـلّي القسـم الثـالث، تـابعٌ لصـدق الشكّ في البـقاء وعدمه عرفاً.

وأمّا القسم الثالث منه ـ كالسواد الضعيف ـ فهو إمّا من القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، لو كان الملحوظ مجموع المراتب، ولحاظ أنّها وجود واحد متدرّج، كما استظهرناه في مثل التكلّم والمطر، فيجري فيه استصحاب الكلّي والفرد جميعاً، وإمّا ممّا لايجري فيه الاستصحاب من القسم الثالث وقد عرفت بما لا مزيد عليه .

تذييل: حول أصالة عدم التذكية

نقل الشيخ الأعظم كلاماً عن الفاضل التوني ـ في مقام الردّ على تمسّك المشهور على نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية ـ : بأنّ عـدم المـذبوحيّة لازم لأمرين : أحدهما الحيوان حال حياته، الثاني هو حال موته حتف الأنف، فهو لازم أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحيّة اللازمة للحيوان الحيّ، مغاير لعدم المذبوحيّة العارض للموت حتف أنفه، والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هـو الأوّل لا الثـاني، واستصحاب الأعمّ لايُثبت الأخصّ؛ يعني استصحاب عدم المذبوحيّة المطلقة لايثبت عدم المذبوحيّة العارض للحيوان حال المـوت حـتف الأنـف، كـما أنّ اسـتصحاب

الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في السابق، لا يثبت وجود عمرو فيها.

وفساده واضح[١].

ثمّ ذكر: أنّ ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب المذكور صحيح، لكن نظر المشهور في تمسّكهم على النجاسة ليس إلى ذلك، بل إلى أنّ النجاسة مترتّبة في الشرع على مجرّد عدم التذكية ، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إلّا ما ذَكَّيْتُم﴾[٢] الظاهر في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يُذكَّ واقعاً أو بطريق شرعيّ ، ونحو ذلك من الآيات.

فما هو السبب للحِلّ هو التذكية، فأصالة عدمها مع الشكّ حاكمة على أصالتي الطهارة والحلّ[٣]. انتهى محصّله.

وذهب **الميرزا النائيني** ـ بعد نقل كلام الفاضل التوني والإشكال عليه ـ إلى جريان الاستصحاب هنا، وأنّ موضوع الحرمة والنجاسة هو الميتة، لا الموت حتف الأنف[٤].

أقول: المهمّ في المقام هو بيان مقتضى القواعد الأُصوليّة، لا تحقيق ما هو الحقّ في المسألة الفرعيّة، وأنّ موضوعها في الشرع هل هذا أو ذاك؟ فإنّه موكول إلى محلّه في الفقه.

بيان أنحاء الشبهة في المقام

وتحقيق الحقّ في المقام يحتاج إلى بسط الكلام في ذلك، فنقول :

---

١ ـ الوافية، الفاضل التوني : ٢١٠ .

٢ ـ المائدة (٥) : ٣ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٢ سطر ٢٣ .

٤ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٣٠ ـ ٤٣١ .

إنّ الشكّ فيه يتصوّر على وجوه :

الأوّل : أنْ تُفرض الشبهة حكميّة ، وأنّ هذا الحيوان قابل للتذكية في الشرع أو لا ؟

الثاني : أن تُفرض موضوعيّة؛ لاشتباه الأُمور الخارجيّة.

والشكّ في الأوّل أيضاً : إمّا في أصل قبول الحيوان للتذكية، كما لو شكّ في أنّ الأرنب قابل لها أو لا؟

وليعلم أنّ حرمة اللحم غير عدم القبول للتذكية، فإنّ السباع محرّمة اللّحم مع قبولها للتذكية.

وهو أيضاً : إمّا لأجل الشبهة المفهوميّة، كما لو علم أنّ الكلب غير قابل لها، والأسد قابل، لكن لم يعلم أنّ المتولّد منهما يصدق عليه عنوان «الكلب» أو لا؛ لعدم العلم بمفهوم «الكلب» و «الأسد» ، وأنّ معنى «الكلب» هو ما يشمل ذلك ، أو لا.

وإمّا لأجل الشكّ في انطباق عنوان «الكلب أو الأسد» على المتولّد منهما وعدمه، أو انه عنوان ثالث، مع معلوميّة مفهوم «الكلب» و «الأسد».

وإمّا لأجل الشكّ في شرطيّة شيء في التذكية شرعاً، كبلوغ الذابح ونحوه، مع عدم الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية، وكذلك لو شكّ في مانعيّة شيءٍ لازمٍ كالمسوخيّة، أو مفارقٍ كالجَلَل.

والشكّ في الشبهة الموضوعيّة أيضاً : إمّا لأجل الشكّ في أنّ هذا الحيوان كلب أو ذئب؛ لأجل مانع عن رؤيته كظلمة أو عمىً ونحوهما، وإمّا لأجل عدم تشخيصه للكلب، وإمّا للشكّ في أنّ هذا اللّحم المطروح من هذا المذكّى، أو من ذاك الغير المذكّى، أو من مشكوك التذكية، أو من معلومها كالجلود المجلوبة من بلاد الكفر التي تُجبى إليها الجلود المذكّاة وغيرها، فيشكّ في أنّها من المذكّى أو من غيرها.

وإمّا للشكّ في وجود المانع عن التذكيّة، كالجلل مع العلم بمانعيّته.

وإمّا لعدم العلم بأصل وقوع التذكية وتحقّقها.

فعلى فرض عدم استفادة حكم هذه الصور من الأدلّة الاجتهاديّة، فالمرجع فيها هو الأُصول والقواعد الشرعيّة الموضوعيّة منها والحكميّة:

فمن الأُصول الموضوعيّة أصالة عدم قابليّة الحيوان للتذكية، فقد يُدّعى أنّ القابليّة لها وعدمها من الأُمور الشرعيّة المجعولة[1].

وقد يقال: إنّها من الأُمور التكوينيّة الثابتة للحيوان كشف عنها الشارع[2].

فعلى الأوّل: لا مانع من جريان أصالة عدمها؛ للعلم بعدم جعلها لعنوان الأرنب ـ مثلاً ـ سابقاً، فمع الشكّ فيه يستصحب عدمه.

وعلى الثاني: أي أنّها من الأُمور التكوينيّة الثابتة لذات الحيوان، فذهب بعضهم إلى جريان أصالة عدم القابلية لها؛ أي أصل العدم الأزلي، نظير أصالة عدم القرشيّة، واختاره شيخنا الحائري قدس سره كما تقدّم سابقاً، وذكر قدس سره في وجهه: أنّ العوارض على قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة، وعلى التقديرين: فهي إمّا لازمة، أو مفارقة: فالعارض اللازم للماهيّة كالزوجيّة للأربعة ـ أي ماهيّتها ـ والعارض المفارق لها كعروض الوجود للماهيّة بحسب التحليل، والعارض اللازم للوجود، كالمبدئيّة للآثار، واللّازم المفارق له كثير كالأبيضيّة والأسوديّة ونحوهما.

والقابليّة للتذكية ليست من عوارض الماهيّة، بل من العوارض اللازمة للوجود في ابتداء تحقّقه، فإنّ وجود الحيوان القابل لها ملازم لها لاينفكّ عنها، فمع الشكّ في حيوان خاصّ أنّه قابل للتذكية أو لا، يمكن الإشارة إلى ماهيّته، فيقال: إنّها لم تكن ـ قبل تلبّسها بالوجود ـ قابلة للتذكية، فالآن كما كانت، على ما تقدّم في أصالة عدم القرشيّة، فلايرد حينئذٍ: أنّه إن أُريد استصحاب عدم الرابط فلا حالة سابقة له،

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٧٣ سطر ١٢.

٢ ـ الحاشية على الكفاية للبروجردي ٢: ٢٤٢.

وإن أُريد استصحاب العدم المحمولي فهو لايثبت أنّ هذا الحيوان كذلك[١]. انتهى.

أقول : تقدّم تحقيق ماهو الحـقّ في استصحاب الأعدام الأزليّة في باب العـامّ والخاصّ مفصّلاً، ولا بأس بالإشارة إليه هنا أيضاً.

بحث : حول استصحاب العدم الأزلي

وهو يستدعي رسم أُمور :

الأمر الأوّل : النسبة في القضايا

إنّ القضايا باعتبارٍ على قسمين: الأوّل الحمليّات المؤوّلة. الثاني الحمليّات الغير المؤوّلة، كما اصطلحنا عليه؛ ونعني بالثانية القضايا التي مفادها الهوهويّة، وتحكي عن الاتّحاد في الخارج، مثل «الإنسان إنسـان، أو حـيوان، أو نـاطق»، ونحـو ذلك مـن الحمليّات الأوّليّة، ومثل «زيد إنسان، أو قائم»، ونحـوهما مـن الحـمليّات الشـائعة الصناعيّة، فإنّ جميع هذه تحكي عن الاتّحاد والهـوهويّة الخـارجـيّة، لاثـبوت شيء لشيء، فمعنى «زيد زيد» و «الله تعالى موجود»: أنّه هو، لا أنّ ذاك ثابت لهذا، فـإنّه غلط. فما يقال من أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ[٢]، فاسد بل غلط. وهذه القضايا مركّبة من جزءين؛ لا نسبة فيها أصلاً. فقولهم : «إنّ الكلام إن كان لنسبته خـارج تطابقه أو لا تطابقه، فهو خبر، وإلّا فإنشاء»[٣] غـير صـحيح، لا في الخـبر، ولا في الإنشاء؛ لعدم النسبة في هذه القضايا؛ كي تطابق الخارج أو لا تطابقه.

---

١ ـ لم نعثر عليه ولعلّه ذكره في مجلس بحثه.

٢ ـ أُنظر شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٥٥ سطر ١١ .

٣ ـ المطول : ٣٧، شروح التلخيص ١ : ١٦٥ .

وكذلك القضيّة المعقولة منها والقضيّة الملفوظة الحاكية عن الخارج، وإلّا يلزم لغويّة النسبة في القضيّة الملفوظة؛ لعدم حكايتها عن الخارج لعدم النسبة فيه.

وأظنّ أنّ منشأ التوهّم في قولهم : «القضايا مركّبة من ثلاثة أجزاء»[1] هو الاغترار من لفظ الحمل المقتضي للحامل والمحمول المتغايرين.

لكنّه توهّم فاسد، فإنّ المناط هو الواقع، فإن كانت النسبة متحقّقة في الواقع والخارج، فالقضيّة اللفظيّة الحاكية عنه لابدّ أن تشتمل على النسبة، وإلّا فلا. ولافرق في ذلك بين الهيئات المركّبة والبسيطة.

فما عن بعض الأعاظم : من اختصاص الكون الرابط بالهيئات المركّبة[2].

فيه : أنّ جميعها ليس كذلك، بل بعضها.

ونعني بالقضايا المؤوّلة المشتملة على الكون الرابط الحاكية عنه ـ لا الهوهويّة ـ مثل «زيد على السطح» و «زيد له القيام، أو في الدار»؛ ضرورة عدم حكاية هذه عن الهوهويّة والاتّحاد الخارجي، بل عن النسبة الخارجيّة، فقولنا: «زيد على السطح» يحكي عن ثلاثة أشياء: الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما، ولعلّه أشار إلى ذلك في «المطوّل» في باب الإسناد بقوله: للفرق الظاهر بين قولنا: «القيام حاصل لزيد في الخارج» و «حصول القيام له أمرٌ متحقّق موجود في الخارج»[3].

ولافرق فيما ذكرناه بين الموجبة المحصّلة والمعدولة والموجبة المعدولة المحمول. هذا في الموجبات.

---

١ ـ شرح الشمسيّة : ٦٨ سطر ١٤، الجوهر النضيد: ٣٩، حاشية المولى عبدالله : ٦٢ ـ ٦٥ سطر ١٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٥٣٠ ـ ٥٣٢ .

٣ ـ المطول : ٣٩ .

وأمّا السوالب : فذهب المتأخّرون إلى أنّها مشتملة على النسبة السلبيّة[١].

ولكنّه خلاف التحقيق، بل التحقيق : أنّها لاتشتمل على النسبة أصلاً؛ لأنّ مفادها سلب الربط والنسبة ، أو سلب الهوهويّة، فإنّ القضيّة الملفوظة منها إنّما تحكي عمّا هو في الخارج، وليس فيه نسبة سلبيّة حتى تحكي عنها القضيّةُ الملفوظة.

نعم لابدّ في القضايا المؤوّلة منها من ذكر ما يحكي عن النسبة، مثل لفظة «على» في «زيد ليس على السطح»، لكنّه إنّما هو لأجل إفادة سلبها.

والحاصل : أنّ السوالب من القضايا لاتشتمل على النسبة أصلاً.

الأمر الثاني : مناط الصدق والكذب في القضايا

إنّهم قالوا : إنّ القول إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لاتطابقه فهو خبر، وإلّا فإنشاء[٢]، وقد عرفت عدم اشتمال كثير من القضايا على النسبة.

وعلى ما ذكرنا فالمناط في احتمال الصدق والكذب هو الحكاية التصديقيّة عن الواقع، فإن أفاد الكلام ذلك فهو خبر يحتمل الصدق والكذب؛ سواء كان مفاده الهوهويّة التصديقيّة، مثل «زيد قائم»، أو النسبة التصديقيّة، مثل «زيد على السطح»، لا الحكاية التصوّريّة مثل «غلام زيد» أو «زيد القائم» بنحو النعتيّة، والسوالب من القضايا كلّها محتملة الصدق والكذب، مع عدم اشتمال شيء منها على النسبة، كما عرفت.

وأمّا المناط في نفس الصدق والكذب : فهو أنّه إن كانت الحكاية التصديقيّة موافقة للواقع فهو صدق، وإلّا فكذب، فلابدّ من ملاحظة الواقع ونفس الأمر المحكيّ

---

١ ـ اُنظر شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٥٤ سطر ٢، الأسفار ١ : ٣٦٧ ؛ حيث قال بأنّه «شاع بين المتأخرين المتفلسفين من أنّ في السالبة نسبة...» .

٢ ـ شروح التلخيص ١ : ١٦٥ ، المطول : ٣٧.

عنه، فإن وافقته القضيّة اللفظيّة فهو صدق، مثل : «الله تعالى موجود»، فإنّه يحكي عن الهوهويّة التصديقيّة المطابقة للواقع، وكذلك مثل قولنا: «شريك الباري ليس بموجود البتّة» بنحو السالبة المحصّلة، ولو قيل: «الله تعالى له الوجود» فهو كذب؛ لعدم موافقة الحكاية لما في نفس الأمر، وكذلك قولنا: «شريك الباري لا موجود» بنحو المعدولة؛ لاقتضائه ثبوت الموضوع.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الموجبات والسوالب، فلا ارتباط للصدق والكذب بالنسبة؛ كي يستشكل ذلك في السوالب من حيث عدم اشتمالها على النسبة.

وأمّا الحمل الأوّلي ـ مثل «الإنسان حيوان، أو ناطق، أو إنسان» ونحو ذلك ـ فهو وإن كان ما لم يوجد الموضوع فيه في الذهن لايصحّ الحمل عليه: بأنّه حيوان أو ناطق؛ لأنّ الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً حتّى يحكم عليها: بأنّها حيوان، أو ناطق.

لا أقول : للوجود دَخْل في حيوانيّته أو ناطقيّته، بل المراد أنّ الماهيّة مع عدم تحلّيها بالوجود ولو ذهناً، ليست شيئاً حتّى يحكم عليها بشيء، لكن تصوّرها الذهني ـ للحكم عليها بالحيوانيّة مثلاً ـ تحلية لها بالوجود الذهني وإن كان ذلك الوجود مغفولاً عنه.

وبالجملة : ليس للماهيّة تقرّر مع قطع النظر عن الوجود، لكن مجرّد تصوّرها وجود ذهنيّ لها، فالحمل الأوّلي أيضاً يحكي عن الهوهويّة والاتّحاد.

الأمر الثالث: وجود الموضوع في القضايا

القضايا الموجبات على ثلاثة أقسام :

الأوّل : الموجبة المحصّلة، نحو «زيد قائم».

الثاني: المعدولة، مثل «زيد لا قائم» ونحوه ممّا حكم فيه بثبوت أمر

عدميّ لموضوع.

الثالث : القضيّة السالبة المحمول ، وهي التي يكون المحمول فيها قضيّة سالبة مثل «زيد هو الذي ليس بقائم»، فإنّها ليست محصّلة؛ لأنّ المحمول فيها سلبيّ، ولا معدولة؛ لأنّ المحمول في المعدولة ليس بنحو القضيّة السلبيّة.

ولا إشكال في أنّه لابدّ في القضيّة الموجبة بأقسامها الثلاثة، من ثبوت الموضوع ووجوده في الظرف الذي يُراد فيه إثبات الحكم عليه والإخبار به عنه، ففي القضايا المؤوّلة مثل «زيد على السطح»؛ لقاعدة الفرعيّة: وهي أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وفي القضايا الغير المؤوّلة التي تحكي عن الهوهويّة، مثل «زيد قائم»؛ لقاعدة الاستلزام: وهي أنّ اتّحاد الشيئين مستلزم لوجودهما بنحو من أنحاء الوجودات، ولاتجري في هذا القسم من القضايا القاعدةُ الفرعيّة؛ لعدم الحكم فيها بثبوت شيء لشيء، بل مفادها الاتّحاد والحكم بالهوهويّة، وهو ليس فرع ثبوت الموضوع.

وبالجملة : لابدّ في الموجبات مطلقاً من وجود الموضوع، بخلاف السوالب المحصّلة، فإنّها تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً، مثل «شريك الباري ليس بموجود»، ولكن قد يتّفق فيها وجود الموضوع، فيسلب عنه المحمول، فبناء على مذهب المتأخّرين من المنطقيّين ـ من اشتمال السوالب على النسبة السلبيّة[1] ـ لابدّ أن لاتصدق السالبة بانتفاء الموضوع .

الأمر الرابع: عدم رجوع السالبة إلى المعدولة

الموضوع في القضيّة الإخباريّة لابدّ أن يكون مفرداً أو في حكم المفرد، ففي

---

١ ـ تقدّم تخريجه .

قولنا: «زيد قائم غير عمرو قاعد»، يكون فيه الحكم بمغايرة هذا لذلك وهو الذي يحتمل الصدق والكذب، لا الإخبار عن «زيد» بأنّه قائم، فلايمكن جعل الموضوع قضيّة تامّة، لكن على فرض الإخبار عنها بالمعنى المذكور فهي موجبة محصّلة، كما أنّ قولنا: «زيد اللاقائم عادل» قضيّة معدولة الموضوع، ومثل «زيد الذي ليس بقائم عادل» قضيّة سالبة الموضوع، وأمّا جعل الموضوع سالبة محصّلة على فرض الإخبار عنها، مثل «زيد إذا لم يكن عادلاً عالم»، فيمكن فرضه وصحّته أيضاً لو لم يرجع إلى معدولة الموضوع.

والوجه في عدم رجوعها إلى المعدولة : هو أنّ الموضوع في المعدولة متّصف بالعدم النعتي، فلابدّ من وجود الموضوع فيها، بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّ مفادها سلب الاتّصاف، فلا تفتقر إلى وجود الموضوع.

ففي مثل : «المرأة الغير القرشيّة ترى الدم إلى خمسين» يمكن أن يكون الموضوع فيها موجبة معدولة الموضوع على فرض الإخبار عنه، وبنحو السالبة المحمول وبنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع.

فالأوّل : مثل «الامرأة الغير القرشيّة ترى الدم إلى خمسين».

والثاني : «الامرأة التي ليست بقرشيّة كذا».

الثالث : «الامرأة إذا لم تكن قرشيّة كذا» مع فرض وجودها، ولا يتصوّر فيها الايجاب التحصيلي.

والحاصل : أنّ الموضوع للنجاسة والحرمة في الحيوان الغير القابل للتذكية، لايخلو عن أحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة:

الأوّل : أن يكون بنحو القضيّة المعدولة؛ أي الحيوان الغير القابل لها.

الثاني : بنحو السالبة المحمول.

الثالث : بنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع.

وأمّا مع انتفاء الموضوع فلا يمكن جعلها موضوعاً للحكم أصلاً، وكذلك الحكم برؤية الدم إلى خمسين على المرأة الغير القرشيّة.

تحقيق المقام

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: يرد على ما أفاده الأستاذ الحائري(قدس سره)[1] في بيان جريان استصحاب عدم القرشيّة أو عدم التذكية ونحوهما: أنّك قد عرفت أنّ الموضوع للحكم الشرعي هنا لايخلو عن أحد الأنحاء الثلاثة، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة: فإنْ جعل الموضوع فيها بنحو الموجبة المعدولة، أو بنحو السالبة المحمول، مع وجود الموضوع، فلا حالة سابقة للمستصحب؛ لأنّه بناء عليهما فالموضوع للحكم هي المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة بالعدم النعتي أو المحمولي وهي في الأزل لم تكن متّصفة بهذه الصفة؛ لعدم وجودها في الأزل لتتّصف بهذه الصفة أو يحكم عليها بها، وإلّا يلزم تقرّرها حال عدمها؛ لاحتياج الصفة إلى ثبوت الموصوف.

وبالجملة: لا حالة سابقة للمرأة المتّصفة بعدم القرشيّة لتستصحب.

وأمّا لو اُخذ الموضوع بنحو السالبة المحصّلة، فلعدم إمكان جعلها موضوعاً لحكم مع انتفاء الموضوع، فعلى فرض جعلها موضوعاً لحكم لابدّ أن تفرض مع وجود الموضوع، وحينئذٍ فإن اُريد استصحاب عدم القابليّة للتذكية كذلك ـ أي الحيوان الموجود مسلوباً عنه القابليّة ـ فلا حالة سابقة متيقّنة له.

وإن اُريد استصحاب سلبها الصادق مع عدم الحيوان، فهو لايثبت أنّ هذا الحيوان الموجود مسلوب عنه القبول للتذكية.

وإن اُريد عدمها بنحو السلب التحصيلي الأعمّ ـ أي الصادق مع عدم الموضوع

---

١ ـ اُنظر درر الفوائد: ٢١٩ ـ ٢٢٠ مع مراجعة الهامش من الصفحة ٢٢٠.

ووجوده مع سلب المحمول ـ فلاريب أنّه ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة والحرمة، بل الموضوع فردٌ منه؛ ـ أي الحيوان الموجود مسلوباً عنه القابليّة للتذكية ـ ، واستصحاب الأعمّ لايثبت الأخصّ الذي هو الموضوع لهما.

مضافاً إلى عدم الحالة السابقة للأعمّ، بل الذي له حالة سابقة متيقّنة هو عدم القابليّة من جهة عدم وجود الحيوان؛ ـ أي السالبة بانتفاء الموضوع ـ فاستصحابه لإثبات القسم الآخر للأعمّ القسيم له ـ أي السالبة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع ـ من قبيل استصحاب أحد أفراد الكلّي كزيد لإثبات الفرد الآخر منه كعمرو وهو أسوء حالاً من استصحاب الكلّي وإثبات فرده.

نعم هنا تقريب ووجه آخر لاستصحاب عدم القابليّة ذكره بعض الأعاظم‌قدس‌سره: هو أنّ موضوع النجاسة والحرمة هنا مركّب من الحيوان وعدم القابليّة عدماً محموليّاً، لا بنحو التقييد؛ بأن يكون بين الجزءين ارتباط، بل بنحو التركيب، وحينئذٍ فأحد جزءي الموضوع مُحرَز بالوجدان، وهو الحيوان، والآخر يحرز بالاستصحاب؛ لأنّه مسبوق بالعدم، ويكفي مجرّد استصحابه من دون افتقار إلى إثبات الارتباط بين الجزءين[1]. انتهى.

وفيه : أنّ تصوّر هذا القبيل من الموضوعات مُشكِل، وعلى فرض تسليمه نقول: هل المراد من عدم القابليّة ـ الذي هو أحد جزءي الموضوع المركّب ـ هو عدم القابليّة بنحو الإطلاق الصادق مع عدم وجود الحيوان؛ أي عدمها الأعمّ الصادق مع عدم وجود الحيوان، أو المراد هو عدم قابليّة هذا الحيوان الموجود؟

فعلى الأوّل فمن الواضحات أنّ الموضوع للحرمة والنجاسة ليس هذا المعنى الأعمّ الصادق مع عدم الموضوع أيضاً بالضرورة، بل الموضوع لهما الحيوان الموجود

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ١٤٤ .

مع عدم قبوله للتذكية، فاستصحاب هذا المعنى الأعمّ لايثبت أنّ هذا الحيوان غير قابل لها الذي هو الموضوع الخاصّ لهما.

مضافاً إلى أنّه لو أُريد من عدم القابليّة المعنى الأعمّ الصادق مع عدم الحيوان، يلزم التناقض في الموضوع لمنافاته للجزء الآخر له، وهو الحيوان، فلابدّ أن يُراد عدم قابليّة هذا الحيوان، ولا حالة سابقة له لتستصحب.

فهذا الوجه أيضاً فاسد.

هذا كلّه بالنسبة إلى استصحاب عدم القابليّة، وقد عرفت عدم جريانه.

لكن على فرض صحّة هذا الاستصحاب فهو مقدّم على أصالة عدم التذكية وكافٍ عنها لو قلنا: بأنّ التذكية أمر مركّب من قابليّة المحلّ لها وفَرْي الأوداج مع الشرائط الأُخر؛ لأنّ الشكّ في التذكية وعدمها مسبّب عن الشكّ في القبول للتذكية وعدمه، والأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل المسبّبي.

وإن قلنا : بأنّ التذكية عنوان بسيط، وفَرْي الأوداج بالكيفيّة الخاصّة مع القابليّة للتذكية من المحصّلات الشرعيّة، وقلنا : بأنّ استصحاب بقاء المحصّلات الشرعيّة يثبت العنوان المحصّل، فلا إشكال أيضاً في جريان أصالة عدم القابليّة على الفرض، وحكومتها على أصالة عدم التذكية.

وإلّا فإن قلنا : إنّ المجعول في الأسباب والمسبّبات الشرعيّة هو المسبّب عقيب وجود السبب، فاستصحاب عدم القابليّة أيضاً جارٍ، ولا تصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية.

وإن قلنا : بأنّ المجعول فيها هو السببيّة فلا مجال لاستصحاب عدم القابليّة، فإنّ السببيّة حينئذٍ وإن كانت شرعيّة مجعولة، لكن ترتّب المسبّب على السبب الشرعي عقليّ غير مجعول شرعاً، فلا يترتّب على استصحاب وجود السبب وجود المسبّب، ولا على استصحاب عدمه عدمه، وحينئذٍ فتصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية.

المختار في أصالة عدم التذكية

وأمّا الكلام في أصالة عدم التذكية فتوضيحه: أنّ في معنى التذكية احتمالات:

أحدها: أنّها عبارة عن معنىً محصَّل من أُمور ستّة: فري الأوداج الأربعة، وقابليّة المحلّ، وإسلام الذابح، والذبح بالحديد، والتسمية، والاستقبال.

ثانيها: أنّها مركّبة من نفس هذه الأُمور الستّة.

ثالثها: أنّها عبارة عن إزهاق الروح مع هذه الشرائط الخاصّة.

رابعها: أنّها عبارة عن إزهاق الروح حال وجود هذه الأُمور الستّة.

فهذه أربعة احتمالات في معنى التذكيّة، والظاهر هو الثالث.

وكيف كان لا إشكال في أنّ الموضوع للنجاسة والحرمة ليس هو عدم إزهاق الروح أو عدم التذكية ـ الصادق مع عدم وجود الحيوان أو مع وجوده وحياته ـ بلا ريب ولا إشكال؛ لعدم قيام دليل على ذلك، بل لا يمكن ذلك أيضاً.

بل الموضوع للحِلّيّة والطهارة هو إزهاق الروح مع الشرائط الخاصّة المعتبرة شرعاً، أو الموضوع للطهارة والحلّيّة هو إزهاق الروح بكيفيّة خاصّة معتبرة في الشرع، وموضوع النجاسة والحرمة هو إزهاق الروح لا بكيفيّة خاصّة، المتحقّق بانتفاء أحد هذه الأُمور الستّة؛ المذكورة بنحو المعدولة أو السالبة المحمول أو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع؛ أي إزهاق الروح، وحينئذٍ فلا حالة سابقة له حتّى يستصحب؛ لأنّه لم يكن سابقاً زمان زهق فيه روح هذا الحيوان بدون الكيفيّة الخاصّة، وشكّ في بقائه؛ حتّى يستصحب بأحد الاعتبارات الثلاثة: أي الحيوان الذي زهق روحه لا بكيفية خاصّة، أو الذي لم يتحقّق معه الكيفيّة الخاصّة، أو مسلوباً عنه الكيفيّة الخاصّة، أو مع نقيض الكيفيّة الخاصّة.

والذي له حالة سابقة هو عدم التذكية بالمعنى الأعمّ؛ الصادق مع عدم الحيوان،

أو خصوص عدمها بانتفاء الحيوان.

ولكن قد عرفت أنّ موضوعهما ليس هذا المعنى العامّ أو الخاصّ ، بل عدم التذكية مع وجود الحيوان وإزهاق روحه لا مع الكيفية الخاصّة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ولَحم الخِنزيرِ وما أُهِلَّ لغيرِ الله به والمُنْخَنِقَةُ والمَوْقُوذةُ والمُتَرَدِّيَةُ والنطيحةُ وما أكَلَ السَبُعُ إلّا ما ذكّيْتُم﴾[٣].

فإنّ المستفاد من جميعها : أنّ موضوعَ الحرمة الحيوانُ الذي زهق روحه لابكيفيّة خاصّة، وكذلك الروايات[٤]، وحينئذٍ فاستصحاب عدم التذكية بالمعنى العامّ الصادقة مع انتفاء الموضوع، لايُثبت هذا المعنى الخاصّ الموضوع للحكم، كما ذكر الفاضل التوني قدس سره: من أنّه من قبيل استصحاب الضاحك لإثبات وجود زيد[٥].

وإن أُريد استصحاب خصوص عدم التذكية مع عدم الحيوان لإثبات قسم آخر، وهو عدم التذكية مع وجود الحيوان المزهوق روحه، فهو أسوء حالاً من استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، وأنّه مثل استصحاب وجود زيد لإثبات وجود عمرو، وفساده غنيّ عن البيان.

فتلخّص من ذلك : أنّ مقتضى القواعد الأُصوليّة عدم جريان أصالة عدم التذكية، ولا غيرها من الأعدام الأزليّة.

---

١ ـ الأنعام (٦) : ١١٨ .

٢ ـ الأنعام (٦) : ١٢١ .

٣ ـ المائدة (٥) : ٣ .

٤ ـ وسائل الشيعة ١٦ : ٣٠٧ ـ ٣٧٣، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، الباب ١ إلى ٣٨ .

٥ ـ الوافية : ٢١٠ .

نقل كلمات الأعلامِ{قدس سرهم} وما فيها

وممّا ذكرنا ظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ الأعظم{قدس سره}: من أنّ العـدم الأزلي مستمرّ مع حياة الحيوان وموته حتف أنفه، فلا مانع من استصحابه وترتُّب أحكامه عليه عند الشكّ وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له[1].

وكذا في ما ذكره في «الكفاية» ممّا يقرب ممّا ذكره، إلّا أنّه قال: وإن لم يترتّب أثر شرعيّ على عدم التذكية في الحال السابق، لكنّه يترتّب عليه في ظـرف الشكّ، وهو كافٍ في جريان الاستصحاب[2]. انتهى محصّله.

وذلك لما عرفت من أنّ الموضوع ليس عدم التذكية بنحو العامّ أو المطلق، بل عدم التذكية مع إزهاق الروح، ولايمكن أن تشـمل القـضيّة المـتيقّنة بحـيث تشـمل بعمومها أو إطلاقها حال الشكّ، وإلّا لم يقع شكّ، فلابدّ أن يُراد مـن عـدم التـذكية المتيقّنة ما يقابل عدمها حال الموت المشكوك فـيه، أي لابـدّ أن يـراد مـن المـتيقّنة ماينطبق على حال الحياة فقط، وحينئذٍ فاستصحابها لإثبات عدم التذكية مع إزهاق الروح، مثل استصحاب فرد لإثبات فرد آخر، فهذا الذي ذكراه{قدس سرهما} خلط بين واقع الأمر والقضيّة المتيقّنة.

وكذا يظهر الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني{قدس سره}، فإنّه ذكر في المقام احتمالين لما ذكره الفاضل التوني:

الأوّل : أنّ الموضوع لحرمة لحم الحيوان هو الميتة، وهي عبارة عن الحـيوان الذي مات حتف أنفه، ولايثبت ذلك بأصالة عدم التذكية.

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٣٧٣ سطر ١٣ .

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٣٩٧ .

الثاني: أنّ موضوعها هو عدم التذكية لا مطلقاً، بل في حال خروج الروح، وعدم التذكية في هذا الحال لا حالة سابقة له حتّى تستصحب.

ثمّ أورد على الاحتمال الأوّل: بأنّ الموضوع للحرمة والنجاسة ليس هو الموت حتف الأنف؛ لعدم دلالة آيةٍ ولا روايةٍ على ذلك، بل الموضوع هو الميتة، وليس معناها الموت حتف الأنف، بل هي عبارة عن الغير المذكّى، فاستصحاب عدم التذكية محرِز للموضوع.

وأورد على الاحتمال الثاني بما حاصله: أنّ دعوى التغاير بين عدم التذكية في حال الحياة وبينها في حال زهوق روحه، واضحة الفساد؛ بداهة أنّ نفس عدم التذكية في حال الحياة مستمرّة إلى حال خروج الروح، وليس حالُ الحياة وحالُ زهوق الروح قيداً للعدم؛ لينقلب العدم في حال الحياة إلى عدم آخر، بل هما من حالات الموضوع، فمعروض عدم التذكية هو الجسم، وهو باقٍ في كلا الحالين.

والحاصل: أنّ تذكية الحيوان من الأُمور الحادثة المسبوقة بالعدم الأزلي، وهي مستمرّة إلى زمان زهوق الروح، غاية الأمر أنّ عدم التذكية قبل وجود الحيوان نحو العدم المحمولي، وبعد وجوده نحو العدم النعتي موضوع الحرمة والنجاسة، فاستمرار العدم الأزلي إلى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحمولي إلى النعتي، ومن مفاد «ليس» التامّة إلى «ليس» الناقصة، لا أنّ العدم الأزلي يتبدّل إلى عدم آخر فإنّه واضح الفساد... إلى أن ذكر:

أنّه سيجيء أن الموضوع المركّب من عَرَضَين لمحلّ واحد أو من جوهرين أو من جوهر وعرض لمحلّ آخر كوجود زيد وقيام عمرو، لايعتبر فيه الأزيد من الاجتماع في الزمان، ولا يحتاج إلى الإضافة والارتباط بينهما إلّا أن يدلّ دليل على ذلك، بخلاف ما لو كان الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه، فإنّه لايكفي مجرّد اجتماعهما

ما لم يثبت قيام الوصف بالمحلّ[١]. انتهى ملخّصاً.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره في الجواب عن الاحتمال الأوّل من أنّ الميتة عبارة عن الغير المذكّى، مع ما ذكره في ضمن الجواب عن الاحتمال الثاني من أنّ عدم التذكية حال حياة الحيوان، عين عدم التذكية في حال الزهوق، ووضوح دعوى فساد التغاير، ينتج أنّ الحيوان حال حياته ميتة؛ وذلك لأنّ الغير المذكّى في حال الموت حتف أنفه ميتةٌ، فإذا كان عدم التذكية حال الموت عين عدمها في حال الحياة يلزم ما ذكرناه، وهو كما ترىٰ.

فيعلم من ذلك: أنّ موضوع النجاسة ليس عدم التذكية، ومعه لايستقيم الجواب عن الاحتمال الثاني؛ لما ذكره الفاضل التوني.

والحلّ: أنّ الغير المذكّى في زمان الحياة عبارة عن عدم زهوق الروح، والغير المذكّى الذي يطلق عليه الميتة هو الحيوان المزهوق روحه لا بكيفيّة خاصّة، وكم فرق بين عدم زهاق الروح وبين زهوقه لا بكيفيّة خاصّة، والأوّل يصدق مع عدم الحيوان، والثاني لايصدق إلّا مع وجوده وزهوق روحه، والذي هو موضوع الحرمة والنجاسة في لسان الأدلّة والفقهاء هو الثاني، لا الأوّل، وأنّ المزهوق روحه بكيفيّة خاصّة طاهر وحلال، ولا بهذه الكيفيّة الخاصّة فهو نجس وحرام.

وثانياً: ما ذكره من أنّ العدم المحمولي ينقلب إلى النعتي، لا أنّه ينقلب إلى عدم آخر، فهو أوضح فساداً من انقلاب عدمٍ إلى عدمٍ آخر؛ لأنّ العدم المحمولي عبارة عن مفاد «ليس» التامّة؛ أي عدم تحقّق عدم التذكية، والنعتي هو مفاد «ليس» الناقصة مع وجود الموضوع، فاستصحاب الأوّل لايثبت اتّصاف الحيوان بهذا العدم النعتي؛ لأنّ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٤٣٠ ـ ٤٣٤.

الاتّصاف أثر عقلي.

نعم يمكن أن يتوهّم أنّ الحيوان حال الحياة كان غير مذكّىً بنحو العدم النعتي، فيستصحب ذلك حال زهوق روحه.

ولكنّه أيضاً فاسد؛ لما عرفت من أنّ الغير المذكّى في حال حياة الحيوان عبارة عن الحيوان الذي لم يزهق روحه، والغير المذكّى حال الموت هو المزهوق روحه لا بكيفيّة خاصّة، واستصحاب الأوّل لايثبت الثاني وإن كان الأوّل أيضاً نعتيّاً، لكن الثاني مغاير له.

وثالثاً: ما ذكره من أنّه لو كان الموضوع مركّباً من عَرَضينِ لمحلّ وموضوع واحد، لايحتاج إلى اثبات الارتباط بينهما، إلّا أن يدلّ دليل على ذلك... إلى آخره.

فيه ـ مع قطع النظر عن الإشكال فيه ـ: أنّ ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ العَرَضين فيه ليسا في عَرَض واحد، بل عَرَضٌ وعَرَض العَرَض، فإنّ زهوق الروح عرض للحيوان بكيفيّة خاصّة في المذكّى، وبلا كيفيّة خاصّة في الغير المذكّى ـ مع استقبال القبلة أو عدمه مع التسمية وعدمها ـ عرضٌ للزهوق، فكما أنّ زهوق الروح بالحديد مع التسمية مع الشرائط الأُخر، موضوعٌ للحِلّيّة والطهارة، كذلك زهوق روحه بغير الحديد أو التسمية موضوع للنجاسة والحرمة، فالموضوع الذي ذكره مركّب من الموضوع والعَرَض ، ويُعتبر في جميع الموضوعات المركّبة من الموضوع والصفة الارتباطُ بينهما.

ثم إنّ الفقيه الهمدانيتَتِّرُ فصّل في «الحاشية على الفرائد» و «مصباح الفقيه» بين الأحكام المترتّبة على عدم التذكية: من الأحكام العدميّة، كعدم حلّيّته، وعدم جواز الصلاة فيه، وعدم طهارته، وغيرها من الأحكام العدميّة المنتزعة من الوجوديّات، التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها، فهي مترتّبة على استصحاب عدم التذكية، وبين الأحكام الوجوديّة المترتّبة على كون الحيوان غير مذكّىً، كحرمة أكله ونجاسته

ونحو ذلك من الأحكام المتعلّقة بعنوان الميتة أو الغير المذكّى، فإنّها لاتترتّب على استصحاب عدم التذكية؛ لأنّ أصالة عدم التذكية لاتثبت كون الحيوان غير مذكّىً أو ميتة.

وأمّا ترتّب القسم الأوّل ـ أي الأحكام العدميّة ـ فلأنّ الحلّيّة والطهارة وجواز الأكل مترتّبة على سبب حادث؛ أي إزهاق الروح المقرون بالشرائط الخاصّة، وهو مسبوق بالعدم، فباستصحاب عدمه يترتّب عدم هذه[1]. انتهى ملخّصه.

أقول: ما أفاده ـ من عدم إثبات كون الحيوان غير مُذكّىً بأصالة عدم التذكية ـ صحيح.

لكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّه كما أنّ استصحاب الوجود المحمولي لايثبت الوجود الرابط، كذلك استصحاب العدم المحمولي لايثبت العدم الرابط، فكما أنّه لايثبت باستصحاب العدالة أنّ زيداً عادل، فلا يترتّب عليه آثار عدالته، بل يترتّب عليه ماهو من آثار نفس العدالة، لا عدالة زيد، كذلك لايترتّب على استصحاب عدم التذكية إلّا ما يترتّب على نفس هذا العدم المحمولي من آثاره الشرعيّة، لا الآثار الشرعيّة المترتّبة على العدم النعتي؛ يعني الحيوان الذي ليس مذكّىً، والموضوع لجميع الأحكام ـ حتّى العدميّات المذكورة ـ هو الحيوان الغير المذكّى بنحو العدم النعتي مع زهوق روحه، فاستصحاب العدم المحمولي لايثبت ذلك الموضوع.

وثانياً: سلّمنا أنّ العلّة الخاصّة سبب للأحكام الوجوديّة المذكورة، لكن لانُسلّم أنّ لعدمها علّة أُخرى هي عدم التذكية، بل العقل يحكم بانتفاء المعلول الوجودي عند انتفاء علّته.

---

١ ـ مصباح الفقيه، الطهارة: ٦٥٣ سطر ٢٠، حاشية المحقّق الهمداني على الفرائد: ٩١ سطر ٢٨.

وحينئذٍ **فإن قلنا** : بأنّ المجعول في الأسباب والمسبّبات الشرعيّة هي السببيّة، فقد تقدّم أنّه لا يترتّب على استصحاب عدم السبب عدم المسبّب، كما أنّه لايترتّب على استصحاب وجوده وجود المسبَّب.

نعم لو قلنا : بأنّ المجعول هو المسبَّب عقيب وجود السبب يترتّب على استصحاب عدم السبب عدم المسبّب.

وثالثاً: ما ذكره : من أنّ التذكية سبب للحلّيّة ونحوها، يمكن منعه؛ لأنّ الحيوان حال حياته طاهر يجوز الصلاة معه، بل وكذلك أكله؛ لعدم الدليل على حرمة أكله حال حياته، كما اعترف بهﷺ.

وحينئذٍ فإن أراد أنّ التذكية سبب للطهارة المتحقّقة في حال الحياة، فهو كما ترىٰ.

وإن أراد أنّها سبب لطهارة اُخرى بعد ارتفاع طهارته الاُولى حال الحياة شرعاً، فهو أيضاً ممّا لايمكن الالتزام به، فإنّه من المحتمل قريباً كون التذكية مانعة عن الموت حتف الأنف الذي هو الموضوع للنجاسة؛ للمضادّة بين التذكية وبين الموت حتف الأنف، وبمجرّد تحقّق المانع عن الموت حتف الأنف تبقى طهارته السابقة حال الحياة.

بل التحقيق : أنّ الطهارة والحلّيّة لا تفتقران إلى السبب، فإنّ الأشياء كلّها طاهرة وحلال إلّا أن يمنع مانع، والمفتقر إلى السبب هي الحرمة والنجاسة، خصوصاً فيما نحن فيه الذي يكون الحيوان مسبوقاً بعدم النجاسة والحرمة، وحينئذٍ فلا معنى لاستصحاب عدم السبب، بل التذكية مانعة عن تحقّق موضوع الحرمة.

ورابعاً : سلّمنا أنّ التذكية سبب للطهارة والحلّيّة، فلابدّ أن يكون للطهارة والحلّيّة حال حياته سبب أيضاً، لكن السبب لهما في حال حياته غير السبب لهما حال موته، فكما يستصحب عدم وجود سبب الطهارة والحلّيّة المخصوصتين بحال الموت،

كذلك استصحاب الجامع بين السببين؛ بناءً على ما اختاره‌ تيِّئُ من جريان استصحاب الكلّي القسم الثالث للعلم بتحقّق كلّيّ السبب سابقاً؛ لوجوده في ضمن الخاصّ في زمان الحياة، ويشكّ في بقائه؛ لاحتمال وجود سبب آخر مقارناً لزهوق روحه وحين ارتفاع السبب الخاصّ الأوّل؛ إذ لايثبت باستصحاب خصوص عدم السبب الثاني عدم بقاء الكلّي.

هذا كلّه في الشبهات الحكميّة.

وأمّا الشبهات الموضوعيّة : فيرد على استصحاب عدم التذكية فيها جميع ما أوردناه في الشبهات الحكميّة، مضافاً إلى إشكالات أُخر واردة على الاستصحاب المذكور في الشبهات الموضوعيّة، لكن لا طائل لإيرادها بعدما عرفت الحال فيها.

التنبيه الرابع

جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجيّة

استصحاب الزمان والحركة

لو كان المستصحب من الأُمور والحقائق المتدرّجة الوجود المتصرّمة ففي جريان الاستصحاب فيها إشكال : هو أنّ الأُمور المتصرّمة ـ كالزمان والحركة ونحوهما ـ لا بقاء لها؛ لأنّ البقاء إنّما يتصوّر في الأُمور القارّة التي بهويّتها موجودة في جميع الحدود، مثل زيد، فإنّه بعينه وهويّته باقٍ وموجود في جميع الحدود، ولا تتبادل وجوداته وإن تتبادل حالاته وأعراضه، والزمان ونحوه من المتصرّمات ليس كذلك، فإنّه في كلّ حدّ يوجد وينعدم، فحقيقته الانوجاد والانعدام، وكلّ ماهو كذلك لايصدق عليه البقاء، مع أنّه يعتبر في الاستصحاب الشكّ في البقاء، كما يستفاد ذلك من أخباره، وحينئذٍ فلا مجال لجريان الاستصحاب في الزمان ونحوه؛ لأنّ ماهو المتيقّن منه مرتفع قطعاً، والمشكوك هو حدوث جزء آخر منه.

ويستفاد من الشيخ الأعظم قدس سره **وأُستاذنا الحائري في مقام دفع هذا الإشكال ما** حاصله: أنّه لايعتبر الشكّ في البقاء في الاستصحاب ؛ لعدم استفادة ذلك من أخباره،

بل المعتبر اتّحاد المتيقّن والمشكوك، فيكفي فيه صدق نقض اليقين[١].

أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ قدس سره : هو أنّ المعتبر في صدق البقاء هو الأعمّ من البقاء الحقيقي والمسامحي العرفي.

وعلى أيّ تقدير لا شبهة في اعتبار الشكّ في البقاء في الاستصحاب؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام : (لاينقض اليقين بالشكّ) ظاهر في اعتبار اليقين والشكّ الفعليّين فيه، ولاريب في أنّ صدق نقض اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي، يتوقّف على أن يكون هناك شيء متيقّن الوجود في السابق مشكوك البقاء في اللاحق، وليس البقاء إلّا ذلك، ولا يتصوّر وجود اليقين والشكّ الفعليّين مع عدم تعلّق الشكّ ببقاء ما كان موجوداً، وإلّا فلو شكّ في الوجود الأوّل فهو من الشكّ الساري، وليس اليقين فيه فعليّاً.

وبالجملة : لامحيص عن القول باعتبار الشكّ في البقاء؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ الفعليّين إلّا معه.

فحقيقة البقاء مأخوذ ومعتبر في الاستصحاب وإن لم يؤخذ بمفهومه فيه في لسان الأخبار.

ثمّ إنّ المشهور بين الحكماء : أنّ ما هو الموجود المتحقّق من الحركة هي الحركة التوسّطيّة، وهو عنوان كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، فما دام المتحرّك فيما بينهما، يصدق عليه هذا العنوان صدقَ الكلّي على جزئيّاته، وأنّها في الخارج وفي كلّ حدٍّ توجد وتنعدم، وليس هي في الخارج أمراً ممتدّاً.

نعم هي أمر مستمرّ ممتدّ في الخيال من جهة وجود جزء آخر في الحسّ المشترك قبل زوال الصورة الأُولى منه، نظير شعاع الجوّالة؛ حيث إنّها في الخيال أمر ممتدّ مستمرّ، مع عدم كونها كذلك حقيقة وفي الخارج، فهذا الأمر المستمرّ الخيالي

---

١ ـ فرائد الأصول : ٣٧٤ سطر ٢٣، درر الفوائد : ٥٣٨ .

المتدرّج هي الحركة القطعيّة، وهي غير موجودة في الخارج، بل الموجود فيه راسمها؛ أي الحركة التوسّطيّة[١].

لكن محقّقوهم : على أنّ وجود التوسّطيّة بدون القطعيّة في الخارج مستحيل، بل القطعيّة ـ أي الأمر المستمرّ منها ـ موجودة ومحقّقة في الخارج؛ وذلك لأنّ الموجودات الخارجيّة مختلفة في أنحاء الوجودات، فوجود الجواهر نحو من الوجود مغاير لنحو وجود الأعراض، ووجود الحقائق القارّة نحو آخر منه يغاير نحو وجود الموجودات الغير القارّة بالذات كالزمان، فإنّ وجودها عبارة عن تدرّجها وتصرّمها وتقضّيها، لا أنّها توجد وتنعدم وإلّا يلزم تتالي الآنات[٢].

والدليل على وجود الحركة القطعيّة في الخارج : هو أنّ البرهان قائم على بطلان تحقّق الجزء الذي لايتجزّأ في الخارج، فالحركة الموجودة في كلّ حدّ قابلة للقسمة، وحينئذٍ مع قبوله للتجزية فله بقاء، فالحركة وإن ليس لها وجود ثابت قارّ، لكنّها موجودة بنحو التصرّم والتدرّج، فهي هويّة واحدة متصرّمة موجودة فيه باقية حقيقةً، بل ذكروا: أنّ الأمور القارّة أيضاً متدرّجة متصرّمة بناء على الحركة الجوهريّة[٣].

هذا بحسب حكم العقل.

وأمّا العرف فلاريب في موافقته لهذا الحكم العقلي، ولهذا يقال : إنّ هذا اليوم طويل أو قصير أو باقٍ بعد.

وبالجملة : لا إشكال في صدق البقاء في الأمور المتدرّجة عقلاً وعرفاً حقيقة.

وأمّا استصحاب مثل عنوان الليل واليوم والنهار والشهر والسنة، فأورد عليه

---

١ ـ الشفاء (الطبيعيات) ١: ٨٣ ـ ٨٤، شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ٢٤٠ ـ ٢٤١ سطر ١٤ .

٢ ـ المباحث المشرقية ١ : ٥٥١ ـ ٥٥٢، القبسات: ٢٠٩ ـ ٢١١ ، الأسفار ٣ : ٣٣.

٣ ـ الأسفار ٣ : ٦١ ـ ٦٤ و ١٠١ ـ ١٠٤، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ٢٤٩ ـ ٢٥٠ سطر ٩.

بوجوه:

الأوّل: أنّ اليوم ـ مثلاً ـ اسم لمجموع أجزاء الزمان من أوّل الطلوع إلى الغروب، فما دام لم يتحقّق الجزء الأخير منه لم يتحقّق بعدُ حتّى يستصحب، ومع تحقّقه لاشكّ في عدم بقائه حتّى يستصحب، فعلى أيّ تقدير لا مجال لاستصحابه.

ويظهر من الشيخ الأعظم‌ تَتِّئُ في الجواب عن الإشكال: أنّ اليوم وإن كان اسماً لمجموع ذلك، لكن حيث إنّ الأجزاء متّصلة، فبمجرّد وجود الجزء الأوّل يكون متحقّقاً عند العرف والعقلاء مسامحة، فهو باقٍ ما لم يتحقّق الجزء الأخير، فلو شكّ في تحقّق الجزء الأخير يستصحب عنوان النهار[1].

ووافقه في ذلك المحقّق العراقي[2].

ولكن الحقّ في الجواب عن الإيراد ما أشار إليه شيخنا الحائري تَتِّئُ: وهو أنّه إن قلنا: بأنّ اليوم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء عرفاً، وأنّ إطلاقه على جزء منها مجاز ومسامحةً في الإطلاق، فلاريب في عدم صحّة استصحابه؛ إذ ليس المراد من التسامح العُرفي في موضوع الاستصحاب، هو التسامح عندهم وفي محيط العقلاء وفي نظرهم مع عدم بقائه عندهم حقيقةً، بل المراد التسامح بنظر العقل مع بقائه حقيقة بنظر العرف.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بل هو مثل الحجر والخشب وغيرهما من أسماء الأجناس، يطلق على مجموع تلك القطعات من الزمان، وعلى بعضها حقيقةً، إلّا أنّه اعتبر وجعل له حدّ محدود معيّن، فالحقّ جريان الاستصحاب فيه؛ لصدق نقض اليقين بالشكّ فيما لو علم بتحقّق النهار وشكّ في بقائه من دون الاحتياج إلىٰ دعوى التسامح في صدق البقاء، ولا إشكال في أنّ اليوم والليل عند العقل والعرف، هو هذا

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٧٤ سطر ٢٠.

٢ ـ نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤: ١٤٥ ـ ١٤٦.

المعنى الذي له استمرار؛ كيف ولو كان شهر رمضان اسماً لمجموع ثلاثين يوماً، فهو يستلزم عدم صدقه إلّا بعد تحقّق الجزء الأخير منه؛ أي من اليوم الآخِر منه، وعدم صدقه على كلّ يوم منه، وهو واضح الفساد، وحينئذٍ فهذا الإيراد غير متوجِّه[1].

الثاني : أنّ الأفعال التي أُخذ الزمان ظرفاً لها، كالصلاة بالنسبة إلى زوال الشمس إلى غسق الليل، والإمساك من الطلوع إلىٰ الغروب، ونحو ذلك، فلظرف الزمان فيها دخل في المطلوب، فالمطلوب هو الصلاة من الدلوك إلىٰ غسق الليل، ولاريب أنّ استصحاب النهار لايثبت وقوع الصلاة في هذا الزمان، وكذلك الإمساك.

وهذا الإشكال بمكان من الوهن، وإن كان ظاهر صدر عبارة الميرزا النائيني[2] وذيل عبارة الشيخ[3] لا يخلوان عن ظهور في ذلك، لكن لاينبغي نسبته إليهما؛ وذلك لأنّه بناء على هذا الإشكال يلزم عدم صحّة الاستصحاب في شيء من الموارد، فإنّ استصحاب عدالة زيد لايثبت أنّه عادل في الحال؛ حتّى تنفذ شهادته مثلاً، وكذلك استصحاب الوضوء لايثبت أنّه على وضوء في الزمان الحاضر، وأنّ الصلاة وقعت مع الطهارة، مع أنّه مورد رواية زرارة[4].

والحلّ : أنّه لايُراد من استصحاب النهار إثبات أنّ الصلاة واقعة فيما بين الدلوك والغروب، فإنّ أصل وجود الصلاة والإمساك أمر وجدانيّ لايحتاج إلى الاستصحاب، فيكفي مجرّد استصحاب اليوم، ويترتّب عليه آثاره الشرعيّة، كما أنّ باستصحاب النجاسة يحكم بنجاسة ملاقيها؛ لأنّ الملاقاة أمر وجدانيّ لايفتقر إلىٰ الاستصحاب.

---

١ ـ درر الفوائد : ٥٣٩ ـ ٥٤٠ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٣٦ ـ ٤٣٧ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٤ السطر الأخير.

٤ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١ .

الثالث من الإيرادات ـ وهو العمدة ـ ما أشار إليه الشيخ قدّس سرّه : وهو أنّ استصحاب النهار لايثبت أنّ هذا الجزء من الزمان الحاضر المشكوك فيه متّصف بالنهاريّة؛ ليترتّب عليه آثاره[1].

توضيحه : أنّه إن أُريد استصحاب وجود النهار بنحو مفاد «كان» التامّة ـ أي وجوده ـ فهو لايثبت أنّ هذا الجزء المشكوك متّصف بالنهاريّة، مضافاً إلى عدم الحالة السابقة لهذا الجزء المشكوك، فإنّ الموجود سابقاً هو الجزء السابق.

وإن أُريد استصحابه بنحو «كان» الناقصة ـ أي كونه نهاراً ـ فلاحالة سابقة له.

والجواب عن هذا الإشكال : أنّه مبنيّ على أنّ اليوم عبارة عن مجموع القطعات من الزمان من طلوع الشمس إلىٰ الغروب، وقد عرفت عدم مساعدة العقل ولا العرف على ذلك؛ لما عرفت من أنّ اليوم عقلاً وعرفاً عبارة عن هويّة واحدة مستمرّة من طلوع الشمس إلىٰ الغروب؛ تتحقّق تلك الهويّة بتحقّق أوّل جزء من النهار، وحينئذٍ فيقال: هذه الهويّة كانت متّصفة بالنهاريّة سابقاً، والآن كما كانت

ويمكن دفع الإشكال بوجه آخر : هو أنّ التعبّد بوجود النهار بقوله عليه السلام : (لاتنقض...) إلى آخره، عين التعبّد بأنّ هذا الجزء من الزمان نهارٌ في نظر العرف، لا أنّه مستلزم له، نظير استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، فعلى فرض ثبوت الواسطة بينهما، فهي خفيّة لايدركها العرف.

هذا كلّه بالنسبة إلى استصحاب الزمان والحركة.

استصحاب الزمانيّات

وأمّا الكلام في استصحاب الزمانيّات من الأُمور المتصرّمة فهي على أقسام:

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٤ السطر الأخير.

منها : ما لايُعدّ في المتفاهم العرفي من المتصرّمات؛ لعدم التفات أهل العرف إلى تصرّمها إلّا بعناية أُخرى، كشعلة السراج وشعاع الشمس المنعكس في الجدار مثلاً، فإنّه متصرّم دائماً لا بقاء له حقيقة أصلاً عند العقل، لكن لايعدّ متصرّماً عند العرف.

ومنها : ما يعدّ من المتصرّمات عرفاً، لكنّه مثل الحركة في أنّها حقيقة واحدة وهويّة شخصيّة متصرّمة عرفاً، كالصوت الممتدّ الحاصل من النفخ في آلات اللهو، ولعلّ نبع الماء ودوام الحيض والاستحاضة من هذا القبيل.

ومنها : ماهو متصرّم بحسب النظر العرفي، لكن له نحو كثرة أيضاً، كقرعات النبض وقرعات القلب، وتكلّم المتكلّم، ونحوهما ممّا يُدرك العرف لها نحو كثرة.

أمّا القسم الأوّل : فلا إشكال في أصل جريان الاستصحاب فيه؛ سواء قلنا بجريانه في نفس الزمان، أم لا.

وكذلك القسم الثاني بناء على جريانه في الزمان والحركة.

أمّا القسم الثالث : فلا إشكال أيضاً في أصل جريانه فيه في الجملة، إنّما الإشكال في أنّه من أيّ قسم من أقسام الاستصحاب وأنّه منْ قبيل القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلي الذي يجري فيه استصحاب الكلّي والفرد، أو أنّه من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي من القسم الثالث أو القسم الثالث منه.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه ـ وتبعه الميرزا النائيني رحمه الله[1] ـ إلى أنّه من قبيل القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، وقال في وجهه ما حاصله:

إنّ قطعات الكلام وإن تعدّدت ، لكن ليس نسبتها إلىٰ أصل الكلام نسبة الكلّي إلى مصداقه، بل نسبة الجزء إلىٰ الكلّ، وهو يوجد بوجود أوّل أجزائه ويبقى إلى أن يوجد آخر أجزائه.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٤٠ ـ ٤٤١ .

ثمّ قال: وعلى فرض عدم كونه من القسم الأوّل، فهو من قبيل القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، كالسواد الضعيف والشديد ونحوهما؛ ممّا لايعدّ الفرد اللّاحق علىٰ تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل.

ثمّ ذكر: أنّ المناط في الوحدة في هذه الأُمور وكثرتها هو وحدة الداعي لها وكثرته، فإذا كان للمتكلّم داعٍ واحد، فلا إشكال في أنّ مجموع كلامه يُعدّ واحداً يصدق فيه البقاء، فيستصحب مع الشكّ فيه؛ سواء كان الشكّ في حدوث الصارف، أم من جهة الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي.

أمّا لو تكلّم لداعٍ أو دواعٍ، ثمّ شكّ في بقائه على صفة التكلّم، فالأصل عدم حدوث الزائد عن المتيقَّن[1]. انتهى محصّل ما أفاده قدس سره.

أقول: ما أفاده ممّا لايساعد عليه العرف، فإنّ الخطيب ـ مثلاً ـ إذا خطب لداعٍ فاشتغل بالثناء، ثمّ شكّ في بقائه على الاشتغال بالثناء أو أخذ في الوعظ والنصيحة ـ مثلاً ـ فإنّ المتيقَّن السابق غير المشكوك اللّاحق، فليس ذلك من القسم الأوّل من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المعتبر فيه الشكّ في بقاء ماكان موجوداً في السابق بعينه في الزمان اللّاحق، وليس المفروض كذلك؛ للعلم بعدم اشتغاله بالثناء المتيقَّن سابقاً، وكذلك قرع النبض، فإنّ الموجود منه حال الصبا غير الموجود منه حال الشيخوخة، وليس مجموعُ القرعات أيّام الحياة، مثل الصوت الممتدّ الحاصل من النفخ في كونه هويّة واحدة؛ لأنّ الكثرات ملحوظة في قرعات النبض عرفاً، وقد عرفت أنّه ليس المراد بالمسامحة في بقاء الموضوع المسامحة في محيط العرف وعندهم، بل المراد هي المسامحة عند العقل.

فما ذكره قدس سره: من أنّ مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء، يوجد في الزمان

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٧٥ سطر ٨.

الأوّل بوجود أوّل جزء منه، ووجوده في الزمان اللاحق بوجودِ آخِرِ جزءٍ منه.

فيه ما عرفت: من أنّ مايقع في الزمان الأوّل جزء من المجموع لا مجموعه، فإنّ قرع النبض زمن الصبا غير قرعه حال الشيخوخة.

فظهر من ذلك: أنّه لا وجه لجعل هذا الاستصحاب من قبيل القسم الأوّل من استصحاب الكلّي، وكذا القسم الثاني منه.

وأمّا القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، فلاريب في أنّـه ليس منه أيضاً؛ لعدم كون التكلّم وقرعات النبض من قبيل تبادل الحالات، كـما في تبدّل السواد الشديد إلى الضعيف ونحوه، فهو من قـبيل القـسم الثـاني مـن القـسم الثالث منه.

وأمّا ما أفاده: من أنّ المناط في وحدة الكلام وكثرته هو وحدة الداعي وكثرته، وأنّهما تدوران مدارهما.

ففيه: أنّ وحدة كلّ شيء بنفسه لا بغيره، فإنّ الخطيب يمكن أن يكون له دواعٍ متعدّدة ، مع أنّه يعدّ مجموع كلامه خطبة واحدة، فعلى فرض تسليم وحدة مجـموع كلامه، لا مانع من استصحابه مع احتمال وجود داعٍ آخر، فاختلاف الدواعي وتبادلها نظير تبديل دعامة السقف إلىٰ دعامة اُخرى، فإنّ وحدة السقف محفوظة مع تـبدّل أركانه ودعائمه ، فكذلك الدواعي بالنسبة إلىٰ التكلّم.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ الزمانيّات المتصرّمة.

وأمّا الاُمور والأفعال المقيّدة بالزمان، فالذي يناسب المقام من الإشكالات في اسـتصحابها، هـو الإشكـال الذي أوردوه عـلى خـصوص اسـتصحاب الزمـان والمتصرّمات، وهو أنّه كما يورد على استصحاب الزمان ونحوه من الاُمور المتدرّجة الوجود، بعدم صدق البقاء عليها المعتبر في الاستصحاب، كذلك يرد على استصحاب الفعل المقيّد بالزمان المتصرّم بما أنّه مقيّد به، كصوم يوم رمضان؛ بـأنّـه لا بـقاء له

ليستصحب[١].

وأمّا الإشكالات الأُخر ـ مثل ما يظهر من الشيخ الأعظمﷺ من أنّ الشيء إذا كان مقيّداً بقيد لايجري فيه الاستصحاب بعد زوال القيد[٢] ـ فغير مربوطة بالمقام، فإنّه بحث آخر وإشكال يرد على استصحاب مطلق المقيّدات، حتّى مثل الماء المتقيّد بالتغيير ونحوه.

وكذلك لا ارتباط للتفصيل بين أخذ الزمان قيداً وأخذه ظرفاً؛ بعدم جريانه في الأوّل دون الثاني[٣].

والتعرّض لما ذكره النراقيﷺ ـ من تعارض الاستصحابين ـ انحراف عن طريق البحث في المقام وقع في كلماتهم[٤].

شبهة المحقّق النراقيﷺ

وكيف كان نقول تبعاً للقوم: ذكر النراقيﷺ: أنّ جميع الاستصحابات الحكميّة ـ تكليفيّة ووضعيّة ـ معارَضة باستصحاب العدم الأزلي، كما لو وجب الجلوس يوم الجمعة إلىٰ الزوال، وشكّ في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنّ استصحاب بقاء وجوبه بعد الزوال معارَض باستصحاب عدم الوجوب الأزلي، فإنّه يعلم بعدم وجوب

١ ـ اُنظر فرائد الأُصول: ٣٧٤ سطر ١٥، وبحر الفوائد: ١٠٥ سطر ٣٠ من بحث الاستصحاب، فوائد الأُصول ٤: ٤٣٤ ـ ٤٣٥، ونهاية الدراية ٣: ٧٩ سطر ٥، ونهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤: ١٤٥.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٣٧٦ سطر ٤.

٣ ـ نفس المصدر: ٣٧٧ سطر ١٤.

٤ ـ نفس المصدر: ٣٧٦ سطر ٨، كفاية الأُصول: ٤٦٦، فوائد الأُصول ٤: ٤٤٢، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤: ١٥٧، درر الفوائد: ٥٤١.

الجلوس يوم الخميس، وكذلك يوم الجمعة قبل الزوال وبعده قبل جعل الوجوب، فعلم بعد الجعل بوجوبه قبل الزوال يوم الجمعة إلى الزوال، وأمّا بعد الزوال فكما يستصحب وجوب الجلوس فيه الثابت قبله، كذلك يستصحب عدمه الأزلي.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين المعتبر في الاستصحاب، مفقود بالنسبة إلىٰ استصحاب العدم الأزلي، فيبقى استصحاب الوجوب بلا معارض؛ وذلك لأنّ أصل وجوب الجلوس قد ثبت قبل الزوال يوم الجمعة، فانقلب العدم الأزلي إلى الوجود، فالشكّ اللّاحق متّصل بوجوب الجلوس الفاصل بين العدم الأزلي والشكّ، فلا مجال فيه لاستصحاب العدم الأزلي، فيبقى استصحاب الجلوس بلا معارض.

وأجاب عنه بما حاصله توضيحاً منّا: أنّ هذا الإشكال إنّما يرد لو اُريد استصحاب عدم طبيعة الوجوب بنحو الإطلاق، فإنّه انتقض بإيجاب الجلوس قبل الزوال، لكن ليس المراد ذلك، بل المراد استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فالمستصحب هو عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فإنّ هذا الوجوب المقيّد لم يكن في الأزل، ولم ينتقض ذلك، واليقين به متّصل بزمان الشكّ، فهنا شكّ ويقينان، ويتعارض استصحابهما[1]. انتهى حاصل كلامه المحكيّ قدّس سرّه.

والتحقيق في حلّ الإشكال: أنّه إن اُخذت نفس طبيعة الجلوس موضوعة للوجوب، وكذلك في عدم وجوبه، فعلى فرض جريان الاستصحابين فهما متعارضان؛ لاتّحاد موضوعهما، لكن لا مجال حينئذٍ لاستصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلي؛ لانتقاضه بوجوبه قبل الزوال، فيجري استصحاب وجوبه بلا معارض.

وإن اُخذت نفس طبيعة الجلوس موضوعاً لوجوب الجلوس قبل الزوال،

---

١ ـ مناهج الأحكام والاُصول: ٢٣٨ سطر ٢.

والجلوس المقيّد بما بعد الزوال موضوعاً لعدم الوجوب ـ فإنّه لم يكن في الأزل ـ فالاستصحابان جاريان، لكن لا معارضة بينهما؛ لعدم اتّحاد موضوعيهما المعتبر في التعارض، فإنّ الدليلين إنّما يتعارضان إذا كان بينهما مناقضة ومدافعة، وهي متوقّفة على وحدة موضوعيهما، وليس ما نحن فيه كذلك؛ كيف ويمكن القطع بوجوب طبيعة الجلوس قبل الزوال، والقطع بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال، فضلاً عن استصحابيهما، نظير القطع بطهّريّة طبيعة الماء وعدم مطهّريّة الماء المضاف أو ما في الكوز[1].

أجوبة الأعلام عن شبهة المحقّق النراقي

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره **عن ذلك بما حاصله** : أنّه لو اُخذ الزمان قيداً للوجوب أو متعلّقه فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما عُلم بوجوبه بعد الزوال.

وإن اُخذ ظرفاً له فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لانقلابه إلىٰ الوجوب.

ففي الأوّل يجري استصحاب العدم بلا معارض، وفي الثاني يجري استصحاب الوجوب بلا معارض.

ثمّ قال : وما ذكره قدس سره : من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس.

مدفوع أيضاً بأنّ ذلك ـ حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال ـ مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لايعلم مدّة بقائه، كما لو شكّ قبل

---

١ ـ قد أجاب المصنّف قدس سره تمام صور المسألة في الجواب عن الشبهة، وأشبع الكلام فيه، راجع الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره : ١٣٠ .

حدوث حادث في مدّة بقائه.

إلى أن قال: وكأنّ المتوهِّم ينظر في دعوى استصحاب الوجوب إلىٰ أنّ الموجود أمر واحد قابل للاستمرار بعد زمان الشكّ، وفي دعوى جريان العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود، وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها، ويحكم على المشكوك منها بالعدم[1]. انتهى.

وقال أُستاذنا الحائريﭬ : يمكن أن يوجّه كلام المعاصر المذكور على نحوٍ يسلم عن هذا الإيراد؛ بأن يقال : إنّ الزمان يؤخذ بنحو القيديّة، لكنّه وإن أُخذ قيداً في الموضوع الذي تعلّق به الوجوب، إلّا أنّ نسبة الوجوب إلى الموضوع مهملة عن اعتبار الزمان؛ لاتّحاد المهملة مع الأقسام، وحينئذٍ نقول: لو وجب الجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فبعد انقضاء الزوال يمكن أن يقال: ذات الجلوس كان واجباً قبل الزوال، ويشكّ في بقائه، فيحكم ببقاء الوجوب لأصل الجلوس بالاستصحاب، ويعارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال[2]. انتهى.

أقول: وفيما ذكرهﭬ إشكال : هو أنّه إن أراد بقوله ـ إنّ نسبة الوجوب إلىٰ الموضوع مهملة ـ أنّ الموضوع هو طبيعة الجلوس وإن كان الحكم متعلّقاً بالمقيّد فهو كما ترى خلاف المفروض.

وإن أراد من المهملة ما لا تنطبق إلّا على المقيّد، فهو صحيح، لكن لا مجال حينئذٍ لاستصحاب وجوب الجلوس، فيصير استصحاب العدم بلا معارض.

لكن ما أفاده الشيخ الأعظمﭬ أيضاً لايخلو عن الإشكال ؛ لأنّه لو فرض جريان استصحاب الوجوب فلابدّ أن يؤخذ الزمان بنحو الظرفيّة لدى الشارع، فلنا أن نستصحب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال بنحو التقييد؛ لأنّه تحت

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٧٧ سطر ١.

٢ ـ درر الفوائد : ٥٤٢.

الاختيار، وهو مسبوق بالعدم، فيعارض الأوّل.

وأمّا ما ذكرهقدس سره : من أنّ وجوب الجلوس فيما بعد الزوال مهمل ... إلى آخره،

ففيه: إن أراد به الحكومة ـ أي حكومة استصحاب الوجوب على استصحاب العدم ـ فسيجيء ما فيه.

وإن أراد أنّه مع جريان استصحاب الوجوب لا مجال لاستصحاب العدم، فمجرّد جريانه لايوجب عدم جريان الثاني.

وقال المحقّق الخراسانيقدس سره **في الجواب عن إشكال المعارضة** : إنّه لايمكن شمول أخبار الاستصحاب لهذين؛ لكمال المنافرة بين فرض الطبيعة بلا قيد وأخذ الزمان ظرفاً، وبين فرضها مقيّدة بالزمان، وليس في أخبار الباب ما بمفهومه يشمل كلا النظرين، فلا يكون هناك إلّا استصحاب واحد، وهو استصحاب الوجوب لو اُخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما لو اُخذ قيداً[١].

أقول : ليت شعري[٢] إذا لم يكن في أخبار الباب ما يشمل النظرين لتنافيهما، فكيف يقول: بأنّه ليس هنا إلّا استصحاب واحد إمّا هذا أو ذاك، فلابدّ أن تشمل اللحاظين؟! كي يقال المراد منها إمّا هذا أو ذاك.

والحلّ : هو أنّه لابدّ من ملاحظة الأخبار ومدلولها ومفادها فنقول: قوله عليه السلام : (لاتنقض اليقين بالشكّ)[٣] إمّا مطلق ، أو عامّ.

---

١ ـ كفاية الاُصول : ٤٦٦ .

٢ ـ من المعلوم أنّ مراده قدس سره عدم إمكان اجتماع كلا النظرين معاً بل في مقام إنشاء الحكم لابد أن يكون الملحوظ أحدهما فلايمكن شموله للاستصحابين المذكورين بل أحدهما فيرتفع التعارض. [المقرّر حفظه الله].

٣ ـ الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣ .

فعلى الأوّل : فمعنى المطلق هو أنّ الموضوع نفس الطبيعة المطلقة، فمعناه لاتنقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ من دون لحاظ الخصوصيّات الواقعيّة، لكنّها تنطبق على الموضوعات والخصوصيّات قهراً من دون لحاظها في المطلق، فإنّ المطلق لايحكي إلّا عن نفس الطبيعة وحينئذٍ فيشمل إطلاق قولهعليه السلام: (لاتنقض) استصحاب وجوب الجلوس قبل الزوال؛ لأنّ فيه يقين سابق وشك لاحق وكذلك استصحاب عدم وجوب الجلوس؛ لأنّه أيضاً ذو شكّ ويقين سابق، ولايستلزم الجمع بين لحاظين متنافيين. بل هو قهري الانطباق على الاستصحابين.

والحاصل : أنّ الملحوظ في قولهعليه السلام : (لاتنقض) عدم نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ، ولم يلاحظ فيه الخصوصيّات الواقعيّة، فقد يكون المتيقّن وجوديّاً وقد يكون عدميّاً.

وإن كان قولهعليه السلام : (لاتنقض) عامّاً كليّاً فالأمر فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ لفظ «كلّ» ليس لتكثير ماهو في تلوه ومدخوله مع جميع الخصوصيّات، بل هو لتكثير مدخوله بعنوان نفسه، مثل «كلّ عالم»، فإنّه لتكثير العالم بعنوانه من دون لحاظ الخصوصيّات الخارجيّة، وعليه فمفاد (لاتنقض) حرمة نقض كلّ واحد من أفراد اليقين بالشكّ بما أنّهما يقين وشكّ ، وهو شامل للوجوديّات والعدميّات بدون استلزامه المحذور الذي ذكرهقدس سره[(١)].

ثمّ إنّه ذكر شيخنا الحائريقدس سره في بحثه : أنّ استصحاب وجوب الجلوس في المثال حاكم على استصحاب عدمه بعد الزوال؛ لأنّ الشكّ في وجوب الجلوس وعدمه بعد الزوال، مسبّب عن الشكّ في بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال فيما بعد الزوال، فباستصحاب وجوبه يرتفع الشكّ في وجوبه بعده.

---

١ ـ وهذا البيان وإن يدفع إشكال الجمع بين اللحاظين في مقام إنشاء حرمة نقض اليقين بالشكّ لكن لا يرتفع به إشكال الفاضل النراقيقدس سره. [المقرّر حفظه الله].

وأمّا استصحاب عدم وجوب الجلوس فهو وإن يرفع الشكّ، لكنّه محكوم باستصحاب وجوبه بعد الزوال[١].

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّا لا نُسلّم أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال وعدمه مسبّب عن الشكّ في بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال ، بل هو ناشٍ عن أحد أمرين:

إمّا عن الشكّ في جعل الشارع له ابتداء، وأنّه جعل الوجوب لخصوص الجلوس قبل الزوال بنحو التقييد، أو أنّه جعل الوجوب يوم الجمعة بنحو الإطلاق الشامل لما بعد الزوال أيضاً، فإنّ الاستصحاب ليس مشرِّعاً، بل هو حكم بإبقاء ما جعله الشارع.

وإمّا عن احتمال جعل آخر لوجوبه بعد الزوال، وأنّ هناك جعلين لوجوب الجلوس: تعلّق أحدهما بالوجوب قبل الزوال، والآخر لما بعد الزوال.

وثانياً : سلّمنا لكن استصحاب وجوب الجلوس المطلق لايثبت وجوبه المقيّد بما بعد الزوال؛ لعدم الملازمة بين وجوب الجلوس المطلق وبينه مقيّداً بما بعد الزوال أصلاً، فهو أسوأ حالاً من الأُصول المثبِتة.

وقال الميرزا النائيني قدس سره **في الجواب عن إشكال المعارضة ما حاصله**: إنّه لامجال لاستصحاب العدم الأزلي في المقام ولو مع جعل الزمان قيداً لا ظرفاً، وذلك فإنّ العدم الأزلي: عبارة عن العدم المطلق، وهو ينتقض بالوجود، فإذا فرض أنّ عدمه الثاني غير العدم الأوّل، فإنّه عدم مقيّد، والأوّل عدم مطلق، ولا تحقّق لهذا العدم المقيّد قبل تحقّق القيد، كما أنّ الوجود المقيّد لاتحقّق له قبل وجود القيد، وحينئذٍ فإن أُريد هنا استصحاب العدم المطلق فهو منتقض بالوجود لايصحّ استصحابه.

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد: ٥٤٢.

وإن أُريد استصحاب العدم المقيّد بما بعد الزوال فلا حالة سابقة له إلّا إذا آن وقت الزوال، وكان عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال متحقِّقاً.

نعم جَعْل الوجوب وإنشاؤه إنّما يكون أزليّاً كعدم الجعل والإنشاء، فإنّ إنشاء الأحكام الشرعيّة أزليّ، فيجري استصحاب عدم جعل الوجوب بعد الزوال؛ لكونه مسبوقاً بالعدم.

ولعلّ هذا مراد الشيخ قدس سره من استصحاب العدم الأزلي على فرض القيديّة.

لكن قد تقدّم في مباحث الأقلّ والأكثر: أنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول.

مضافاً إلىٰ أنّ البراءة الأصليّة ـ المعبّر عنها باستصحاب حال العقل ـ لاتجري مطلقاً؛ لأنّ العدم الأزلي ليس إلّا عبارة عن اللّاحكميّة واللّاحرجيّة، وهذا المعنى بعد وجود المكلّف واجتماع شرائط التكليف فيه، قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة، فإنّ اللّاحرجيّة في الإباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللّاحرجيّة قبل وجود المكلّف؛ إذ الأُولى تستند إلىٰ الشارع والثانية لاتستند إليه[1]. انتهى حاصله.

وفي كلامه قدس سره مواقع للنظر والإشكال:

الأوّل: فلأنّه وقع الخلط في كلامه قدس سره الناشئ من عدم مراعاة القيود؛ لأنّه ليس مراد الفاضل النراقي أنّ العدم ـ في عدم وجوب الجلوس ـ مقيّد بما بعد الزوال، بل القيد إمّا للوجوب أو للجلوس ـ وبعبارة أُخرى: إمّا هو قيد للهيئة أو للمادّة ـ فإن كان قيداً للجلوس فعدمه مطلق لا مقيّد، فإنّ العدم المطلق قد يضاف إلى المقيّد، فيقال: وجوب الجلوس بعد الزوال «ليس»، فليس مراد الفاضل النراقي أنّ العدم مقيّد، بل المقيّد هو الوجوب المسلوب، أو الجلوس المتعلّق له، وحينئذٍ فهذا العدم

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٤٤٥ ـ ٤٤٨.

مطلق أزليّ يمكن استصحابه ، ولم ينتقض هذا العدم؛ لأنّ وجوب الجلوس قبل الزوال إنّما نقض عدم وجوب طبيعة الجلوس؛ وعدم وجوب الجلوس قبل الزوال، لا عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فمنشأ الاشتباه إرجاع القيد إلىٰ العدم، مع أنّه قدس سره لم يُرد ذلك.

وحينئذٍ فهذا العدم المطلق لوجوب الجلوس بعد الزوال أزليّ فيستصحب، وليس هذا الاستصحاب مثبِتاً أيضاً؛ لترتّب الأثر على العدم المحمولي المستصحب، نظير استصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة.

الثاني : ما ذكره: ـ من أنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول ـ صحيح، لكن لو كان عدم الجعل المطلق غير عدم جعل المقيّد، لزم تغاير الوجوب المجعول المتعلّق بالأوّل مع المجعول للمقيّد ـ أي الثاني ـ وحينئذٍ فالجعل المتعلّق بالمطلق غير الجعل المتعلّق بالمقيّد، فوجوب الجلوس المطلق غير وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، ومع تغايرهما كيف ينتقض هذا بذاك، كما ذكره أوّلاً؟!

الثالث : ما ذكره : من عدم جريان استصحاب اللّاحرجيّة؛ لانتقاضها بعد وجود المكلّف... إلى آخره.

فيه : أنّه إن أراد أنّها منتقضة بالعلم بالحرجيّة، فهو ممنوع.

وإن أراد أنّ عدم الحكم تبدّل إلى حكم آخر يحتمل كونه حرجيّاً وحرمة، كما يحتمل أيضاً غيره، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب عدم الوجوب مع ترتّب الأثر الشرعي عليه، وحينئذٍ تتبدّل اللّاحكميّة إلى الحكم، لا اللّاحرجيّة إلى الحرجيّة، فلامانع من استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة.

وأمّا ما هو المعروف بينهم من : «أنّه ما من واقعة إلّا وقد جعل الشارع لها

حكماً من الأحكام الخمسة»[1] فهو غير ثابت؛ لأنّ الموضوعات مختلفة: ففي بعضها اقتضاء الوجوب، وفي بعضها اقتضاء الحرمة، وفي بعضها اقتضاء لرجحان الفعل لا مع المنع من الترك، وفي بعضها اقتضاء الترك ـ أي رجحانه ـ لا على حدّ الإلزام، وفي بعضها اقتضاء الإباحة المتساوية الطرفين من المصالح والمفاسد. وهي الإباحة الاقتضائيّة التي اقتضتها المصلحة، ولا يلزم وجود المصلحة في الموضوع؛ ليرد عليه أنّه لا يمكن اجتماع مقتضى الوجود والعدم في شيء واحد بل يمكن أن تكون المصلحة خارجة عنه سياسيّة كالمصلحة السياسيّة في نجاسة الكفّار.

لكن من الموضوعات ما لا اقتضاء فيه أصلاً حتى الإباحة، وهي الإباحة المسمّاة بالإباحة اللّا اقتضائيّة، ومعناها عدم الحكم له، وحينئذٍ فكلّ مورد لم يعلم فيه بتبدّل العدم الأزلي واللّاحرجيّة إلىٰ الحرجيّة، فإنّه لامانع من استصحاب هذا العدم.

١ ـ كفاية الأُصول : ١٦٤، تعليقة المحقّق القوچاني على الكفاية : ١١٦ الرقم ٢٣٤ .



التنبيه الخامس

الاستصحاب التعليقي

اختلفوا في جريان الاستصحاب التعليقي مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين التعليق في الأحكام وبينه في الموضوعات، أو التفصيل بين التعليق الشرعي وبين العقلي على أقوال.

توضيح الكلام على وجه يتّضح ماهو الحقّ في المقام يتوقّف على تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: لابدّ من بيان محطّ البحث والكلام : وما يناسب المقام من الإشكال، وهو أنّ تعليق الحكم أو الموضوع هل يمنع عن جريان الاستصحاب أو لا؟

وأمّا إشكال عدم بقاء الموضوع هنا؛ لأنّ الزبيب غير العنب في المثال المعروف، مع اعتباره في الاستصحاب[1]، فهو خارج عن محطّ البحث هنا؛ لعدم اختصاصه بالاستصحاب التعليقي، وكذلك ما صنعه الشيخ الأعظمقدس‌سره: من إرجاع الاستصحاب التعليقي إلى الاستصحاب التنجيزي، وهو استصحاب سببيّة الغليان للنجاسة والحرمة[2]، فإنّه خروج عن محلّ الكلام هنا؛ لأنّ الكلام هنا في صحّة الاستصحاب

---

١ ـ المناهل : ٦٥٢ سطر ٣٦.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٨٠ سطر ١٥.

التعليقي لا التنجيزي.

الأمر الثاني : أنّ في القضايا التعليقيّة الواردة في الشرع المقدّس ـ مثل : (إذا بلغ الماء قدر كُرّ لاينجّسه شيء)[1]، أو (أنّ العنب إذا غلى أو نشّ يحرم)[2]، ونحو ذلك ـ احتمالات بحسب مقام الثبوت، مع قطع النظر عن مقام الإثبات والاستظهار من الدليل:

أحدها : أنّ المجعول هو الحرمة ـ مثلاً ـ على تقدير الغليان، فهنا حكم وموضوع وواسطة لثبوت الحكم على ذلك الموضوع.

ثانيها : أنّ المجعول هو سببيّة الغليان للحرمة أو الكرّيّة للاعتصام.

ثالثها : أنّ المجعول هو الملازمة بين غليان العنب والحرمة، لا نفس الحرمة ولا السببيّة.

رابعها : أنّ المجعول هو الحرمة على موضوع مركّب من العنب والغليان، فالمراد من قوله: «العنب إذا غلى يحرم» أنّ المغليّ منه يحرم، أو الماء المتغيّر نجس. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلاريب أنّ المتبادر من مثل قوله: (العنب إذا غلى يحرم) هو الاحتمال الأوّل.

الأمر الثالث : التعليق إمّا هو في الحكم وضعيّاً أو تكليفيّاً بتعليقه على أمر في لسان الدليل، وإمّا في الموضوع؛ أي تحقّقه في لسان الدليل، وقد لايكون في لسان الدليل تعليق أصلاً؛ لا في الحكم، ولا في الموضوع، بل جعل الحكم فيه على موضوع مركّب، لكن العقل يحكم بتعليق ثبوت الحكم لأحد جزءيه على تحقّق الجزء الآخر،

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ١١٧، كتاب الطهارة ، أبواب الماء المطلق ، الباب ٩ .

٢ ـ الكافي ٦ : ٤١٩ / ٤، وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٩، كتاب الأطعمة والأشربة ، أبواب الأشربة المحرمة ، الباب ٣ ، الحديث ٤ .

كما لو قال: «أكرم الرجل العالم»، فإنّ العقل يحكم بوجوب إكرام هذا لو كان عالماً.

الأمر الرابع : لابدّ من ملاحظة قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) في مقدار شموله للموارد والموضوعات ، لا ملاحظة الموضوعات الخارجيّة التي تنطبق تلك القضيّة عليها فنقول: الظاهر من اليقين والشكّ اللّذين تعلّقت بها حرمة النقض في تلك القضيّة هما الفعليّان ، كما أنّ جميع العناوين المتعلّقة للأحكام كذلك، فكلّ مورد يكون اليقين والشكّ فيه فعليّين، وترتّب أثر شرعيّ على المستصحب الذي تعلّق به اليقين السابق والشكّ اللاحق، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه وإن لم يكن المتيقَّن فعليّاً؛ ضرورة أنّ المناط هو فعليّة نفس اليقين والشكّ، وإلّا فالمتيقّن: إمّا أمر وجوديّ أو عدميّ، وإمّا حكم تنجيزي، أو تعليقي.

تحقيق المقام

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول لو حكم على شيء بحكم ، وعُلِّق الحكم على شيء آخر، ثمّ عرض لهذا الشيء حالة ـ قبل تحقّق ذلك الأمر المعلّق عليه ـ فشكّ معها في ثبوت ذلك الحكم بعد تحقّق المعلّق عليه، مثل المثال المعروف، وهو تعليق الحكم بحرمة العصير العنبي على تقدير الغليان، فإنّه لو تغيّر حاله، مثل أنّه تبدّل لونه إلى لون آخر مع كونه عنباً، فشكّ في ثبوت الحرمة على تقدير غليانه أيضاً، لاحتمال اختصاصه بالحالة الأُولى ، فهل يمنع مجرّد التعليق عن جريان الاستصحاب، أو لا؟

الحقّ : أنّه لايمنع عن جريانه؛ لتحقّق أركانه من اليقين الفعلي بهذا الحكم التعليقي سابقاً قبل عروض تلك الحالة، والشكّ الفعلي في بقائه بعد عروضها؛ لاحتمال تغيير حكمه بتبدّل الحالات مع حفظ بقاء الموضوع، والمستصحب أيضاً من الأُمور الشرعيّة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، والحكم المذكور وإن لم يكن فعليّاً، لكن قد عرفت عدم اعتبار فعليّة المتيقَّن، فلا فرق بينه وبين استصحاب الحكم

التنجيزي أصلاً.

ومن هنا **يظهر الإشكال** على من منع من جريان هذا الاستصحاب ؛ لعدم اليقين السابق بالحكم حتّى يستصحب؛ لأنّه إن أراد أنّ الحكم التعليقي وجوده كالعدم؛ ليس شيئاً حتّى يستصحب، فلا أظنّ أن يلتزم به.

وإن أراد أنّه وإن كان أمراً محقّقاً، لكنّه ليس حكماً فعليّاً، فقد عرفت أنّ المعتبر في الاستصحاب هو فعليّة اليقين والشكّ ـ وإن كان اليقين طريقيّاً ـ لا فعليّة المتيقَّن، فإنّ المراد استصحاب الحكم المعلَّق على نحو وجوده السابق، وهو على يقين فعليّ بالحكم المعلّق.

وإن أراد أنّه لا يترتّب عليه أثر شرعيّ فالمفروض ترتّبه، فإنّه بعد تحقّق المعلّق عليه يصير حكماً منجّزاً.

كلام بعض الأعاظم وما يرد عليه

ثمّ إنّه منع بعض الأعاظم ـ الميرزا النائيني‌قدس‌سره ـ عن جريان استصحاب الحكم التعليقي، وأطال الكلام فيه، والمربوط بالمقام منه هو أنّه‌قدس‌سره قال ـ بعد تقسيم الحكم إلى الكلّي والجزئي وبيان الفرق بينهما وتقسيم استصحاب الكلّي إلى أقسام ثلاثة ـ ماحاصله: إنّه لو شكّ في بقاء الحكم الكلّي، المترتّب على موضوع مركّب من جزءين؛ عند فرض وجود أحد جزءيه، وتبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر.

وبعبارة أوضح : نعني بالاستصحاب التعليقي الحكم الثابت على الموضوع بشرط ما يلحقه من التقادير، فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط وتبدّل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كمثال حرمة العنب المعروف.

وفي جريان استصحاب الحكم فيه وعدمه قولان: أقواهما عدم الجريان ؛ لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له

من الأجزاء والشرائط؛ لأنّ نسبة الموضوع إلىٰ الحكم نسبة العلّة إلىٰ المعلول، ولا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب مركّب من جزءين: العنب والغليان؛ من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: «العنب المغليّ يحرم»، أو أخذه شرطاً له كقوله: (العنب إذا غلى يحرم)؛ لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، وهو من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لايمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحابه، فإنّ وجود أحد جزءي المركّب كعدمه لايترتّب عليه الأثر الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم الأثر المترتّب على أحد جزءي المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر، ترتّب عليه الأثر الشرعي، وهذا المعنى ـ مع أنّه عقليّ ـ مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، ولاشكّ فيه حتّى يستصحب.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الحرمة والنجاسة قبل تحقّق الغليان وإن لم يكونا فعليّين، لكن التقديريّة منهما متحقّقان؛ لأنّه يصدق على العنب ـ عند وجوده وقبل غليانه ـ أنّه حرام ونجس على تقدير الغليان، فبعد صيرورة العنب زبيباً يشكّ في بقاء النجاسة والحرمة التقديريّتين فيستصحب.

وأجاب عنه: بأنّ ذلك واضح الفساد؛ لأنّه لا معنى لاستصحاب الحرمة التقديريّة؛ إذ ليست الحرمة الفرضيّة في العنب الغير المغليّ، إلّا عبارة عن أنّ العنب لو انضمّ إليه الغليان لترتّبت عليه الحرمة، وهذه القضيّة التعليقيّة ـ مضافاً إلى أنّها عقليّة؛ لأنّها لازم جعل الحكم على الموضوع المركّب الذي وجد أحد جزءيه ـ مقطوعة البقاء لا معنى لاستصحابها، كما تقدّم[1]. انتهى.

أقول: يرد عليه أوّلاً: أنّ المفروض في المقام هو صدور الحكم من الشارع

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٤٥٨ ـ ٤٦٩.

معلّقاً، فلا وجه لإرجاعه إلى جعل الحكم على موضوع مركّب حتّى يقال: إنّ استصحابه مع فرض أحد جزءيه مثبت؛ لأنّ التعليقيّة عقليّة، فما ذكره: من أنّ القيود والشروط ترجع إلى الموضوع، لايصحّ عند العرف؛ للفرق عندهم بين قوله: «العنب المغليّ يحرم» وبين قوله: «العنب إذا غلى يحرم»، فإنّ الموضوع في الأوّل مركّب، بخلاف الثاني، فإنّ الموضوع فيه هو العنب، والغليان قيد للحكم، نعم ما ذكره صحيح بحسب الدقائق العقليّة الدقيقة، لابحسب الانفهامات العرفيّة.

والحاصل : أنّ المفروض في المقام أنّ الحكم معلّق في لسان الشرع والدليل، لا أنّه مجعول على موضوع مركّب ينتزع العقل منه التعليقيّة عند وجود جزءيه، فلاإشكال في استصحابه.

واتّضح بذلك فساد ما ذكره أيضاً : من أنّ الحكم قبل فرض وجود الجزء الآخر غير مفروض الوجود حتّى يستصحب، فإنّه‌تيَّرُ إن أراد عدم الحكم الفعلي قبل وجود الغليان فهو مسلّم، لكن ليس المراد استصحابه.

وإن أراد أنّه معدوم مطلقاً فهو ممنوع، بل هو بنحو التعليق متحقّق، فيستصحب.

وثانياً : ما ذكره من أنّه بعد تحقّق الجزء الآخر يقطع بالحكم، فهذه القضيّة التعليقيّة ـ أي الحرمة على تقدير الغليان ـ لاشكّ فيها حتّى تستصحب، فهو من الأعاجيب؛ وذلك لأنّ المفروض أنّه تبدّل بعض حالات الموضوع التي احتمل تغيّر الحكم باختلافها، وإلّا فمع بقاء العنب على حاله الأوّل، ولم يعرض عليه مايوجب الشكّ، فهو خارج عن مورد الكلام، بل المفروض أنّه صار زبيباً، فصار ذلك سبباً للشكّ في بقاء الحكم المعلّق عليه قبل طروّ الحالة الزبيبيّة.

وليعلم أنّ هذا الاستصحاب في مثال العنب استصحاب للحكم الجزئي بعد وجود العنب في الخارج لا الكلّي، كما يظهر من كلامه‌تيَّرُ. نعم يمكن فرضه في الحكم

الكلّي أيضاً.

بقي الكلام فيما أجاب به الشيخ الأعظم تَتِئُ ثانياً عن الإشكال في الاستصحاب التعليقي، فإنّه تَتِئُ ـ بعد إيراد ما ذكرناه من التقرير لجريان هذا الاستصحاب دفعاً للإشكال فيه ـ ذكر: أنّه يمكن استصحاب الملازمة الثابتة بين الحرمة والغليان أو سببيّة الغليان للحرمة، فإنّها فعليّة متحقّقة قبل وجود الملازم والسبب أيضاً؛ لأنّ صدق الشرطيّة لايتوقّف على وجود الشرط، فباستصحاب الملازمة أو السببيّة يترتّب الملزوم الآخر أو المسبّب ؛ أي الحرمة[1].

هذا، ولايخفى ما فيه؛ وذلك لأنّه لايخلو : إمّا أن يكون المجعول في المثال هي الحرمة والنجاسة عقيب الغليان، أو أنّ المجعول هو سببيّة الغليان لها ابتداءً، أو بتبع جعل الحكم:

فعلى الأوّل صحّ استصحاب الحكم التعليقي كما ذكرناه، وبعد تحقّق الغليان يصير فعليّاً، لكن مرجع ذلك إلى إنكار جعل السببيّة والملازمة فلا وجه لاستصحابها.

وعلى الثاني : أي بناء على جعل الملازمة بين الغليان والحرمة، أو سببيّة الغليان لها، فاستصحاب الملازمة لايثبت وجود الملازم الآخر؛ أي الحرمة، فإنّه حكم عقليّ، وكذلك استصحاب السببيّة وإن كانت شرعيّة لايترتّب عليها وجود المسبّب[2]؛ لأنّه عقليّ، كما تقدّم.

والحاصل : أنّ الأمر دائر بين القول بجعل المسبّب عقيب السبب، وإنكار جعل

---

١ ـ فرائد الأصول : ٣٨٠ سطر ١٥ .

٢ ـ لايخفى أنّ المستصحب الشرعي يترتّب عليه جميع الآثار شرعيّة كانت أم عقليّة أم عاديّة، كاستصحاب الوجوب والحرمة، فإنّه يترتّب عليها جميع الآثار حتّى الغير الشرعيّة، نعم الاستصحابات الموضوعيّة كذلك. [المقرّر حفظه الله] .

السببيّة المستلزم لمخالفة الظاهر في كثير من الموارد الفقهيّة، كالضمانات والقصاص ونحوهما، وبين القول بجعل السببيّة: فعلى الأوّل لا معنى ولا مجال لاستصحاب السببيّة، وعلى الثاني يكون الاستصحاب مُثبِتاً.

نعم لو كان لنفس الملازمة والسببيّة أثر شرعيّ ترتّب عليها بالاستصحاب، لكن المراد إثبات المسبّب والملازم الآخر عليه.

ثمّ إنّه أورد الميرزا النائيني قدس سره **على ما أفاده الشيخ** قدس سره من استصحاب الملازمة والسببيّة بوجهين:

الأوّل: قال: والعجب من الشيخ قدس سره ؛ حيث إنّه شدّد النكير على من قال بجعل السببيّة والملازمة ، ومع ذلك ذهب إلى جريان استصحابها في المقام.

الثاني: أنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعيّة، إنّما هي مجعولة بين تمام الموضوع والحكم؛ بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغليّ وبين نجاسته وحرمته، والشكّ في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلّا بالشكّ في نَسْخ الملازمة، فيرجع إلىٰ استصحاب عدم النَّسْخ، ولا إشكال فيه، وهو غير الاستصحاب التعليقي[١]. انتهى.

أقول: مع قطع النظر عمّا ذكرناه سابقاً ـ من عدم المانع والإشكال على القول بجعل السببيّة والإغماض عنه ـ لا دليل على أنّ المستصحب: لابدّ إمّا أن يكون من الأحكام الشرعيّة، أو من الموضوعات الخارجيّة التي تترتّب عليها الآثار الشرعيّة، بل المعتبر أن لايكون الاستصحاب لغواً لايترتّب عليه أثر، وحينئذٍ فلو شُكّ في أنّ الملازمة الأزليّة المنتزعة من الجعل الشرعي ـ بناءً على ما ذكره ـ هل هي باقية بعد عروض حالة الزبيبيّة أو لا؛ لأجل الشكّ في أنّ وصف العنبيّة واسطة في عروض

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٧١ ـ ٤٧٢ .

الحكم أو ثبوته، فلا مانع من استصحابها؟

وبعبارة أُخرى: لو شكّ في أنّه هل جعل الحرمة للعنب بنحو يدور مدار وصف العنبيّة وجوداً وعدماً أو لا؟ فكما يصحّ استصحاب هذا الحكم يصحّ استصحاب الملازمة، فإنّها وإن لم تكن مجعولة بالذات؛ بناء على ما ذكروه، لكنّها مجعولة بالعرض، فمجرّد عدم مجعوليّتها بالذات لايمنع عن جريان الاستصحاب فيها، لكن لايترتّب على استصحابها وجود الملازم الآخر، كما هو المقصود؛ لما عرفت من أنّه ترتّب عقليّ لا شرعيّ.

فما أورده عليه أوّلاً غير وارد عليه.

وأمّا ما أورده عليه ثانياً فهو من الأعاجيب منه‏ تَيِّئُ، فإنّ الشكّ ليس في بقاء الملازمة مع بقاء العنب بحاله كما كان، بل الشكّ إنّما هو بعد عروض حالة الزبيبيّة في بقاء الملازمة، فإنّ ماهو المتيقّن هو ثبوت الملازمة بين العنب المغلي والحرمة، لا بين الزبيب المغلي والحرمة.

هذا كلّه إذا كان التعليق شرعيّاً مأخوذاً من لسان الدليل.

وأمّا لو كان عقليّاً، كما لو جعل الحكم في لسان الدليل متعلّقاً على موضوع مركّب من جزءين، فإنّ العقل بعد وجود أحد جزءيه يحكم بتحقّق الحكم على تقدير وجود الجزء الآخر، فالظاهر أنّ الاستصحاب فيه ـ كما ذكره الميرزا النائيني تَيِّئُ[1] ـ غير مفيد؛ سواء كان التعليق في الحكم أم في الموضوع، فإنّ استصحاب هذا الحكم التعليقي ـ لتحقّقه سابقاً ـ عند عدم عروض الحالة، لايُثبت الحرمة بعد تحقّق الغليان إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت ؛ لأنّ نفس المستصحب ليس شرعيّاً، بل المفروض أنّه حكم عقليّ تعليقيّ، فلا تثبت به الحرمة العقليّة بعد تحقّق الغليان،

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٦٧ .

وكذلك التعليق في الموضوع لو كان عقليّاً، كما لو قال الشارع: «إذا غُسل النجس بالكرّ يطهر» فإذا وجد ماء أقلّ من الكُرّ بصاع ـ مثلاً ـ فالعقل يحكم بأنّه لو صُبّ عليه صاع صار كرّاً، فإذا عرضت عليه حالة شكّ معها في بقاء هذا الحكم التعليقي العقلي، فلا يترتّب على استصحابه طهارة ما غُسل فيه بعد صبّ هذا المقدار عليه، فإنّه ترتّب عقليّ على الكرّ، وحينئذٍ ففرق بين التعليقات الشرعيّة وبين العقليّة، وجريان الاستصحاب في الأُولى دون الثانية.

تذنيب : في معارضة الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي

أُورد على الاستصحابات التعليقيّة : بأنّه لايترتّب عليها أثر عمليّ لابتلائها دائماً باستصحاب الخلاف، كاستصحاب الحلّيّة في مثال العنب المعارض بعد الجفاف لاستصحاب الحرمة التعليقيّة، فيتساقطان ، فيرجع إلى العمومات الدالّة على حلّيّة الأشياء وطهارتها.

وأجاب الشيخ الأعظمﷺ عن الإشكال بنحو الإجمال بحكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحلّيّة[1]، ولم يبيِّن وجهها.

وقال صاحب الكفاية في «الحاشية على الفرائد» ما حاصله : إنّه قد يقال: الإباحة بعد الغليان وعدمها ليسا من آثار الحرمة على تقديره وعدمها بدونه؛ كي يكون الشكّ فيها ناشئاً من الشكّ فيها، وبدونه لايكاد يكون بينها حكومة أصلاً، بل يكونان على تقديره متضادّين وإن لم يكن بينهما تضادّ بدونه.

وأجاب عنه : بأن الإباحة وإن لم تكن من آثار عدم حرمة العصير بعد غليانه، إلّا أنّها من آثار عدم حرمته قبله المعلّقة عليه؛ ضرورة توقّف إباحته على عدم

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٨٠ سطر ٢٠ .

حرمته كذلك قبله، فيكون الشكّ في الإباحة بعده ناشئاً من الشكّ في حرمته قبله، المحكومة بالبقاء بالاستصحاب المستلزمة للحكم بعدم الإباحة بعده[١].

فإن قلت : نعم لكن هذا الاستلزام والتوقّف عقليّ لا شرعيّ، ولا حكومة ما لم يكن المرتّب الشرعيّ في البين.

قلت : نعم، لو لم يكن الطرف الحقيقي للتوقّف العقلي أعمّ من الواقعي المستصحب، والظاهري الناشئ من الاستصحاب ـ كما في المقام ـ فالحرمة الفعليّة بعد الغليان من آثار الحرمة التعليقيّة قبل الغليان، فالشكّ في الإباحة بعده ناشٍ من الشكّ في ثبوت هذه الحرمة التعليقيّة قبله، فلا مجال لاستصحاب الإباحة مع استصحابها.

وقال في «الكفاية» في صدر كلامه ما حاصله: كما أنّه ليس بين الحلّيّة المُغيّاة بالغليان وبين الحرمة المعلّقة عليه منافاة قبل عروض الحالة الزبيبيّة، بل يمكن حصول القطع بهما، كذلك لا منافاة بين استصحابيهما، وقضيّة هذين الاستصحابين هو الحكم بالحرمة الفعليّة بعد الغليان[٢]. انتهى.

وهو قدس سره لم يصرّح هنا بالحكومة، لكن مراده ذلك، كما صرّح بذلك في «الحاشية على الفرائد»؛ أي حكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحلّيّة المطلقة بعد الغليان لأجل المدافعة بينهما؛ لأنّ تلك المدافعة لازم للأعمّ من الحرمة التعليقيّة الواقعيّة والظاهريّة بالاستصحاب.

وكيف كان، ما ذكره قدس سره لايصحّح الحكومة؛ لأنّه يعتبر فيها مسبّبيّة الشكّ في المحكوم عن الشكّ في الحاكم ورفع استصحاب الحاكم الشكّ في المحكوم فالاستصحاب السببي في الاستصحابات الموضوعية حاكم على الاستصحاب في الشكّ المسببي ورافع للشكّ فيه ومنقح لموضوع الأدلّة الاجتهادية، والأدلّة الاجتهادية حاكمة على

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول ، المحقّق الخراساني : ٢٠٨ سطر ٢٠ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٦٨ ـ ٤٦٩ .

الاستصحابات الحكميّة، ورافعة للشكّ عنها، مثل استصحاب الكُرّيّة المنقِّح لموضوع قوله: «الكُرّ مطهّر» الدالّ على طهارة الثوب النجس المغسول به، والرافع للشكّ في نجاسته، وأمّا فيما نحن فيه فلازم استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان وإن كان هي الحرمة الفعليّة بعده وعدم حلّيّته، لكنّه لايرفع الشكّ في الحلّيّة وعدمها، وحينئذٍ فلأحد أن يدّعي جريان استصحاب الحلّيّة المطلقة، ويلزمه عدم الحرمة الفعليّة بعد الغليان، فإنّها وإن كانت بحكم العقل، لكنّها لازم للأعمّ من الحلّيّة الواقعيّة والظاهريّة بالاستصحاب؛ لمكان المضادّة بينهما، فما ذكره من حكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحلّيّة المطلقة بعد الغليان يمكن دعوى عكسه.

وأمّا ما أفاده في «الكفاية» : من جريان استصحاب الحلّيّة المُغيّاة بالغليان، وعدم منافاتها لاستصحاب الحرمة المعلّقة عليه.

ففيه : أنّه إن أراد استصحابها قبل الغليان يرد عليه : أنّ الحلّيّة قبله مقطوع بها، لا تفتقر إلى الاستصحاب.

وإن أراد استصحابها لإثباتها بعد الغليان فهو مثبِت ؛ لأنّه استصحاب لأحد الضدّين لنفي الضدّ الآخر.

فحاصل الإشكال : أنّه لايكفي في الحكومة مجرّد اللزوم العقلي، بل لابدّ فيها من رفع الدليل الحاكم للشكّ عن المحكوم، ففي الاستصحابات الموضوعيّة ـ كما عرفت ـ لابدّ أن يرفع الاستصحاب الحاكم الشكَّ في المحكوم كاستصحاب الكُرّيّة المتقدّم ذكره.

وأمّا الاستصحابات الحكميّة ـ كما فيما نحن فيه ـ فلابدّ في تحقّق الحكومة فيها أن يرفع الاستصحاب الحاكم الشكَّ في المحكوم، ولم يكن مجال لاستصحاب المحكوم مع جريان الاستصحاب الحاكم، وهو يتوقّف على انطباق أدلّة الاستصحاب على استصحاب الحاكم دون المحكوم، ومجرّد سببيّة الشكّ في أحدهما الآخر، غير كافٍ في الحكومة ما لم يكن أحدهما مُزيلاً ورافعاً للشكّ في الآخر، وحيث إنّ استصحاب

الحرمة المعلّقة لايزيل الشكّ في الحلّيّة وعدمها. فلا مجال لدعوى حكومته على استصحاب الحلّيّة. بل يمكن دعوى العكس ، كما تقدّم.

حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي

والتحقيق في الجواب عن الإشكال : أنّه وإن أمكن تعدّد الشكّ في المقام؛ أي الشكّ في الحرمة التعليقيّة وعدمها، والشكّ في الحلّيّة المطلقة وعدمها، لكن مرجعهما إلى شكٍّ واحد، وهو أنّ العصير الزبيبي بعد الغليان حلال أو حرام، وحيث إنّ الشكّ عبارة عن الترديد المتقوّم بالطرفين، فإذا تُعبّد بأحد الطرفين فلا محالة يزول الشكّ والترديد، وحينئذٍ فدليل هذا التعبّد حاكم على الآخر. فإذا تعبّدنا باستصحاب الحرمة المعلّقة، والحكم بالحرمة الفعليّة بعد الغليان، وتعيّن أحد طرفي الشكّ والترديد، يزول الشكّ في الحلّيّة لا محالة، ولايبقى مجال لاستصحابها، وهو معنى الحكومة.

لايقال : كما أنّه يزول الشكّ المزبور باستصحاب الحرمة المعلّقة، كذلك يزول باستصحاب الحلّيّة المطلقة بعد الغليان؛ لتعيّن أحد طرفي الترديد والشكّ تعبّداً وزواله، فلا وجه لجعل استصحاب الحرمة المعلّقة حاكماً على استصحاب الحلّيّة المطلقة، بل يمكن العكس.

لأنّا نقول : إنّ الاستصحاب متقوّم بالشكّ الفعلي في بقاء ما كان سابقاً، وظرف هذا الشكّ في استصحاب الحرمة المعلّقة، قبل تحقّق الغليان، وإلّا فبعد حصوله لا شكّ في بقاء ما كان سابقاً ـ أي الحرمة المعلّقة ـ بل يكون الشكّ في حرمته الفعليّة وظرف الشكّ في حلّيّته المطلقة إنّما هو بعد تحقّق الغليان، وإلّا فهي مقطوع بها قبله، لاتفتقر إلى الاستصحاب، فقبل حصول الغليان يجري استصحاب الحرمة المعلّقة لتحقّق أركانه من اليقين السابق بها والشكّ اللّاحق الفعليّين، ومفاد هذا الاستصحاب حرمة هذا العصير بعد الغليان تعبّداً، والحكم بأنّ هذا حرام، وحينئذٍ يزول الشكّ في الحلّيّة

والحرمة بذلك الاستصحاب تعبّداً، فلايبقى مجال لاستصحاب الحلّيّة المطلقة بعده، لتقوّمه بالشكّ الفعلي فيها، والمفروض انتفاؤه تعبّداً بجريان استصحاب الحرمة المعلّقة قبل تحقّق الغليان، وهو معنى الحكومة .

وبالجملة : بعد تحقّق الغليان فهو محكوم بالحرمة والنجاسة الفعليّتين تعبّداً؛ لأنّه نتيجة استصحاب الحرمة المعلّقة، وحينئذٍ فلايبقى شكّ في الحلّيّة حتّى تستصحب.

التنبيه السادس

استصحاب أحكام الشرائع السابقة

اختلفوا في جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة وعدمه على قولين، والإشكال فيه من وجهين :

أحدهما : عدم اتّحاد الموضوع المعتبر في الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع في القضيّة المتيقّنة هو الموجودون في ذلك الزمان، وفي المشكوكة الموجودون في هذا الزمان، فاستصحاب أحكامهم إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر[1].

واُجيب عنه : بأنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كانت الأحكام مجعولة بنحو القضيّة الخارجيّة، وليس كذلك، بل هي مجعولة بنحو القضية الحقيقيّة، أو أنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّيّة[2]، وحينئذٍ فلا فرق بينها وبين أحكام هذه الشريعة المقدّسة لو احتمل نسخها.

ثانيهما : لأحد أن يقول : لعلّ مراد معاصر الشيخ الأعظم قدس سره إشكال آخر وشبهة اُخرى لاتندفع بما ذكر : وهو أنّه لو اُخذ الموضوع في الشرائع السابقة عنوان

---

١ ـ اُنظر ما نقله الشيخ عن بعض معاصريه في فرائد الاُصول : ٣٨١ سطر ٤ .

٢ ـ اُنظر فرائد الاُصول : ٣٨١ سطر ٩ ، فوائد الاُصول ٤ : ٤٧٩ .

ولو بنحو القضيّة الحقيقيّة، ولم نكن نحن معنونين بهذا العنوان، كعنوان اليهود أو النصارى، مع الشكّ في بقاء حكمهم بالنسبة إلينا، فاستصحابه إسراء حكم من موضوع إلى آخر.

لايقال: هذا مثل عنوان العنبيّة والزبيبيّة؛ يعني من قبيل تبدّل حالات موضوع واحد، فهذا الإشكال يستلزم الإشكال في استصحاب الحرمة التعليقيّة في المثال المعروف.

فإنّه يقال: فرق بينهما؛ حيث إنّ كلّ زبيب مسبوق بالعنبيّة المحكومة بالحكم المذكور، فبعد صيرورته زبيباً يشكّ في بقاء الحكم التعليقي، فيستصحب، بخلاف ما نحن فيه، إلّا إذا كان المسلمون مسبوقين بالنصرانيّة ـ مثلاً ـ ثمّ أسلموا، لكن ليس كذلك، ولهذا لو وجد زبيب بنحو خلق الساعة غير مسبوق بالعنبيّة لما جرى فيه الاستصحاب المذكور.

وحيث إنّا لا نعلم كيفيّة تعلّق أحكامهم بالموضوعات، وعدم وصول التوراة والإنجيل الغير المحرّفين إلينا، وعدم بيان ذلك في القرآن المجيد إلّا عدّة محدودة من أحكامهم؛ من دون بيان كيفيّة جعلها عليهم، لا مجال لاستصحابها، فلا يصحّ الاستدلال لضمان ما لم يجب ولجواز الجهالة في مال الجعالة، بقوله تعالىٰ في قصّة يوسف: ﴿وَلِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعيرٍ وَأَنا بِهِ زَعيمٌ﴾[1]، وبقوله: ﴿خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلاتَحْنَثْ﴾[2] على برّ اليمين بضرب المستحقّ مائة ضربة بالضِّغْث، ونحو ذلك.

١ ـ يوسف (١٢) : ٧٢.

٢ ـ ص (٣٨) : ٤٤.

التنبيه السابع

في الأُصول المثبتة

اختلفوا في وجه حجّيّة مثبتات الأمارات دون الأُصول ؛ أي لوازمها العقليّة والعاديّة والشرعيّة ولوازم لوازمها وملزوماتها وملازماتها، فإنّ هـذه كـلّها مـترتّبة تثبت بقيام الأمارة، بخلاف الأُصول؛ فإنّه لا يترتّب عليها إلّا اللّوازم الشرعيّة بـلا واسطة، دون العقليّة والعاديّة كذا والشرعيّة بواسطة العاديّة والعـقليّة ومـلزوماتها وملازماتها.

فقال الشيخ الأعظم‌ : إنّ الوجه في ذلك : هو أنّ اللوازم العقليّة والعاديّة غير قابلة لأن تنالها يد الجعل والتعبّد، والتعبّد بهـا إنّمـا يمكـن ويـصحّ بـلحاظ آثـارها الشرعيّة، ونبات اللحية وبياضها ونحوها من الأُمور التكوينيّة ليست كـذلك حـتى تثبت باستصحاب بقاء زيد[1].

ويظهر من المحقّق الخراساني‌ في الحاشية على الفرائد: أنّ الوجه في ذلك عدم تماميّة الإطلاقات، وأن القدر المتيقّن هو جعل الأُصول بلحاظ الآثار الشرعيّة

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٨٣ سطر ٩ .

بلاواسطة[١].

وقال **شيخنا الحائري**‏‏‏‏ : إنّ وجهه انصراف أدلّة الأُصول إلى ما يترتّب عليها الآثار الشرعيّة بلا واسطة[٢].

وقال **الميرزا النائيني**‏‏‏‏ : إنّ الوجه في ذلك اختلاف المجعول في الأمارات والأُصول، وأنّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة، فمثبتاتها حجّة، بخلاف الأُصول فإنّ المجعول فيها هو تطبيق العمل على مؤدّاها[٣].

أقول : هنا مقامات من البحث :

الأوّل : في بيان الوجه في حجّيّة مثبتات الأمارات من الملزومات والملازمات واللوازم مطلقاً بلا واسطة أو مع الواسطة.

الثاني : في بيان الوجه في عدم حجّيّة مثبتات الأُصول.

الثالث : في البحث عن الآثار الشرعيّة المترتّبة على الأُصول بواسطة أثر شرعيّ آخر.

حول مثبتات الأمارات

أمّا الكلام في المقام الأوّل : فهو أنّه قد تقدّم مراراً أنّ الأمارات كلّها عرفيّة عقلائيّة أمضاها الشارع، ولم يردع عن بنائهم على العمل بها، وليست تأسيسيّة، مثل خبر الواحد، والظواهر، وحجّيّة قول أهل الخبرة في كلّ فنّ، وأصالة الصحّة في أفعال المسلمين، واليد، ونحو ذلك؛ لعدم نهوض دليل من الآيات والروايات على جعل الحجّيّة في شيء من هذه، فإنّ آية النبأ تدلّ على الردع عن العمل بخبر الفاسق، أو في

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول ، المحقّق الخراساني : ٢١٠ ـ ٢١١، كفاية الأُصول : ٤٧٢ .

٢ ـ درر الفوائد : ٥٥٥ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٨٧ .

مقام التنبيه على فسق الوليد، وكذلك مثل قوله عليه السلام: (العمري ثقتي)[١] ونحوه[٢]، فإنّه في مقام توثيقه، لا جعل حجّيّة خبره، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة بناء العقلاء في عملهم بها، والوجه في عملهم بها: هو إفادتها الظنّ والوثوق النوعي بمؤدّاها وبملزوماتها وملازماتها ولوازمها مطلقاً؛ عقليّاً أو عاديّاً أو شرعيّاً، بلا واسطة أو مع الواسطة، وليس المراد أنّها تثبت بحصول الوثوق على مؤدّاها فقط، بل المراد أنّه إذا أخبر الثقة بطلوع الشمس مثلاً ـ يحصل بالوثوق الحاصل من خبره بطلوع الشمس ـ وثوق آخر بإضاءة العالَم من جهة الملازمة بينهما، وهكذا وثوق آخر بالنسبة إلى ملزوماته وملازماته، والمفروض عدم ردع الشارع عن ذلك البناء، فالجميع حجّة.

حال مثبتات الأُصول

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فتوضيحه يحتاج إلى بيان أمرين:

الأوّل: أنّه لو فرض حصول اليقين بشيء له ملزوم ولازم وملازم، يتحقّق بتبع اليقين المذكور يقين آخر بالملزوم، وثالث بلازمه، ورابع بملازمه، بعد الالتفات إلى الملازمة بينها، فليس هنا يقين واحد، بل أربع يقينات، غاية الأمر أنّ ثلاثة منها حصلت بتبع اليقين الأوّل، وحكم العقل بتحقّق كلّ واحد منها إنّما هو لأجل أنّ لكلّ واحد منها يقيناً يخصّه متعلّقاً به، لا لأجل اليقين الأوّل.

الثاني: أنّ قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ)[٣] كبرى كلّيّة: إمّا أن يراد بها

---

١ ـ الكافي ١: ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

٢ ـ كقوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان...»، نفس المصدر.

٣ ـ الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

إقامة المشكوك مقام المتيقّن بلحاظ الآثار تعبّداً، أو المراد هو الأمر بالبناء العملي على حصول اليقين والعمل على طبقه في عالم التعبّد.

وعلى كلا الاحتمالين لايشمل الآثار مع الواسطة بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّه قد عرفت أنّ اليقين إذا حصل، وتعلّق بشيء له ملزوم ولازم وملازم يتبعه حصول يقين آخر بلازمه، وثالث بملزومه، ورابع بملازمه، وأنّ لكلّ واحد منها يقيناً يخصّه حاصلاً بتبع اليقين الأوّل، فلو شكّ في بقائه يتبعه ثلاثة شكوك اُخر؛ كلّ واحد منها مسبوق باليقين؛ لأنّ الشكّ في شيء يستتبع الشكّ في لوازمه وملزوماته وملازماته؛ لمكان الملازمة العقليّة بينها وبين ذلك الشيء، وحينئذٍ فلاريب أنّ قوله: (لاينقض اليقين بالشكّ) يعمّ كلّ واحد منها؛ لأنّ كلّ واحد منها مصداق له، فهنا مصاديق، لا مصداق واحد يشمله قوله: (لاينقض)، ويستلزمه التعبّد بالباقي من اللازم والملزوم والملازم.

هذا إذا كان كلّ واحد من هذه الشكوك مسبوقاً باليقين، وأمّا إذا لم يكن كذلك؛ بأن لم تتحقّق الملازمة في حال اليقين الأوّل، بل حدثت بعد زوال اليقين بهذا الشيء وشكّ في بقائه، كنبات اللحية وبياضها أو فرض حدوث العلم الإجمالي بين هذا الشيء وشيء آخر كالعلم بحياة زيد أو عمرو، فلا تعمّه هذه الكبرى الكلّيّة، بل تشمل كلّ ما كان على يقين منه وشكّ في بقائه، وهو الشيء المذكور بلحاظ آثاره الشرعيّة المترتّبة عليه، وأمّا الآثار العقليّة والعاديّة والشرعيّة، المترتّبة على ذلك الشيء ـ بواسطة تلك الآثار العقليّة والعاديّة ـ فلا؛ لأنّ المفروض عدم مسبوقيّة الشكّ فيها باليقين لتعمّه تلك الكبرى الكلّيّة، وهي لا تشمل إلّا موضوع نفسها، وهو ذلك الشيء بلحاظ أثره الشرعيّ، لا الآثار التي تترتّب على موضوع آخر، أي الواسطة العقليّة أو العاديّة.

وبعبارة اُخرى: شمول قوله عليه السلام: (لاينقض...) إلى آخره للموضوعات: إمّا هو

بلحاظ الآثار الشرعيّة لليقين الطريقي، أو بلحاظ آثار المتيقّن، لا بلحاظ آثار موضوع آخر.

نعم لو كان الشكّ في كلّ واحد من اللّازم الغير الشرعي والملزوم والملازم مسبوقاً باليقين، لشمله قوله عليه السلام : (لاينقض)، فلكلّ واحد منها استصحاب خاصّ به لو ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محطّ البحث هو ما لم يكن الشكّ فيها مسبوقاً باليقين بها، وأُريد إثباتها باستصحاب ذلك الشيء.

فانقدح بذلك : أنّ الوجه في عدم حجيّة مثبتات الأُصول ليس هو انصراف أدلّتها؛ لعدم الموجب له، ولا عدم تماميّة إطلاقها فيها وتماميّتها في الأمارات؛ لعدم الفرق بين أدلّة الأُصول والأمارات في ذلك، ولا لأجل أنّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة، وفي الأُصول هو تطبيق العمل على مؤدّاها، بل لو فرض حجّيّة خبر الواحد بالتعبّد والجعل الشرعي، لما قلنا بحجّيّة مثبتاته؛ لأنّ التعبّد حينئذٍ إنّما يكون بمؤدّى الخبر، كما لو أخبر بمجيء الأمير المستلزم لمجيء الجند، فإنّه إخبار واحد، لا أخبار متعدّدة بعدد أفراد الجند، ولذا لو بان كذب الخبر وعدم مطابقته للواقع، فهو كذب واحد، لا أكاذيب متعدّدة ، وحينئذٍ فيحكم بحجيّة هذا الخبر وصدوره تعبُّداً وثبوت المخبر به، لا ثبوت لوازم المخبر به؛ لأنّ المجعول حينئذٍ هو طريقيّته إلى مؤدّاه لا غيره، لكن قد تقدّم أنّ حجّيّة الأمارات عقلائيّة إمضائيّة، لا تأسيسيّة.

التقريب الثاني : أنّ أدلّة الاستصحاب قاصرة عن إثبات اللوازم الغير الشرعيّة أو الشرعيّة مع الواسطة وإن كانت الواسطة شرعيّة؛ وذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام : (لاينقض) هو ترتيب الآثار الشرعيّة للعدالة ـ مثلاً ـ في استصحابها، وأمّا أثر الأثر فهو يفتقر إلى تعبّد آخر، ولايمكن استفادة ذلك التعبّد من قوله عليه السلام : (لاينقض...).

وبعبارة أُخرى : الإشكال المشهور في دلالة أدلّة حجّيّة خبر الواحد على

حجّيّة الأخبار مع الواسطة، كإخبار الشيخ قدس سره عن المفيد قدس سره، عن الصدوق، عن أبيه، عن الصفّار ـ مثلاً ـ من أنّه يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط؛ لعدم إحرازها بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبّد، ثمّ الحكم بتصديقه، فيلزم أن يكون قوله: «صدّق العادل» مثبتاً لموضوع نفسه[١]، جارٍ هنا أيضاً، فإنّ قوله عليه السلام: (لاينقض) إنّما يشمل العدالة المشكوك بقاؤها؛ لسبقها باليقين بها، فيترتّب عليها آثارها، وأمّا الآثار المترتّبة عليها بواسطة فموضوعها ـ أي تلك الواسطة ـ ليس محرَزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباته بقوله: (لاينقض) ، ثمّ الحكم عليه بـ«لاينقض»، والموضوع لايثبت بحكم نفسه.

وأمّا ما يجاب به عن هذا الإشكال في الأخبار مع الواسطة: بأنّه لا مانع من شمول «صدّق العادل» للوسائط؛ لأنّه بنحو القضيّة الحقيقيّة، والوسائط أيضاً أخبار تعبّداً أو بإلغاء الخصوصيّة[٢].

فهو لايجري في المقام؛ لأنّ المفروض أنّ الشكّ في الواسطة غير مسبوق باليقين حتّى يصير مصداقاً له، ولايثبت سبقه باليقين تعبّداً بقوله عليه السلام: (لاينقض)؛ لأنّ مفاده: أنّ من كان على يقين فشكّ فهو على يقين تعبّداً، لا أنّه على يقين في عالم التعبّد وإن لم يكن شكّه مسبوقاً باليقين الوجداني.

وبعبارة أُخرى: قوله: (لاينقض) إنّما يشمل الشكوك المسبوقة باليقين الوجداني، لا الشكوك الغير المسبوقة به حتّى يصيّرها مصداقاً تعبّدياً لنفسه ويشمله بنحو القضيّة الحقيقيّة.

فتلخّص: أنّ التعبّد بموضوع بلحاظ آثاره الشرعيّة لا يثبت به الآثار الغير

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٧٥ سطر ١٠، كفاية الأُصول: ٣٤١، فوائد الأُصول ٣: ١٧٨ ـ ١٧٩، نهاية الأفكار ٣: ١٢١، درر الفوائد: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، نهاية الأُصول: ٤٩٥.

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٧٦ سطر ١، كفاية الأُصول: ٣٤١، فوائد الأُصول ٣: ١٧٩.

الشرعيّة والشرعيّة المترتّبة عليه بواسطة ذلك الأثر الشرعي، ومقتضى ذلك عدم ترتّب غير الآثار الشرعيّة للعدالة ـ مثلاً ـ بلا واسطة، بل يترتّب عليها الآثار الشرعيّة فقط، كالائتمام به وصحّة الطلاق عنده، لا الآثار المترتّبة على صحّة الطلاق عنده، كوجوب العدّة على تلك المرأة، وجواز التزويج بعد العدّة المترتّب على انقضاء العدّة، وكذلك آثار التزويج من وجوب إطاعتها للزوج الثاني ونحوه وهكذا، فإنّ ترتّب جميع هذه الآثار يتوقّف على شمول (لاينقض) لجميع هذه الوسائط ، التي كلّ واحدة منها موضوع للأثر المتأخّر عنه، وجعلها مصداقاً تعبّدياً لنفسه، كما ذكرناه في الأخبار مع الواسطة، لكن قد عرفت أنّه يمكن ذلك في الأخبار مع الواسطة، ولا يجري فيما نحن فيه هذا، ولكن التحقيق هو ترتّب الآثار الشرعيّة بواسطة الأثر الشرعي، لا الواسطة العقليّة والعاديّة، وهو المقام الثالث الذي ذكرنا سابقاً.

توضيحه : أنّ قوله عليه السلام : (لاينقض) ليس له إلّا مفاد واحد، وهو التعبّد ببقاء ما كان من اليقين أو المتيقّن في الموضوعات أو الأحكام، وليس مفاده في الأحكام هو جعل المماثل للحكم السابق، وفي الموضوعات جعل المماثل لحكم موضوعه، فمقتضاه في الأحكام هو ترتيب آثاره، وهو وجوب الامتثال، وفي الموضوعات وجوب ترتيب الآثار المترتّبة على ذلك الموضوع وامتثال ما له من الأحكام الثابتة بالأدلّة الاجتهاديّة، فدليل الاستصحاب في الموضوعات حاكم على أدلّة الأحكام، ومنقّح لموضوعها، ولا يفتقر بعد استصحاب الموضوع إلى جعل الحكم ثانياً، بل هو لغوٌ، لثبوته له بالأدلّة الاجتهاديّة، فمعنى استصحاب العدالة هو الحكم ببقائها، وأمّا جواز الاقتداء ونفوذ الشهادة وصحّة الطلاق فهي ثابتة للعادل بالأدلّة الاجتهاديّة، فمفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء نفس العدالة، ولا يراد إثبات آثارها بالاستصحاب، بل هي مترتّبة على العدالة بعد إحرازها بالاستصحاب بالأدلّة الاجتهاديّة، ويثبت بهذا الدليل الاجتهادي موضوع الأثر الشرعي الثاني، كوجوب العدّة على المطلّقة عنده

وجواز تزويجها بعد العدّة الثابت بدليل اجتهاديّ آخر، فباستصحاب العدالة يترتّب جميع تلك الآثار كلّ بدليله الاجتهادي، لا بالاستصحاب، فإنّ الاستصحاب منقِّح لموضوع الأثر الأوّل، وأمّا الموضوع للآثار المتأخّرة فإنّما هو بالدليل الاجتهادي. نعم لو كانت الواسطة أمراً عقليّاً أو عاديّاً له أثر شرعيّ لايثبت هذا الأثر الشرعي وما بعده.

فظهر بذلك السرُّ في عدم حجّيّة استصحاب الموضوعات لإثبات ملزوماتها مطلقاً؛ شرعيّاً كان أم غيره، وكذلك ملازماته ولوازمه العقليّة والعاديّة، والآثار المترتّبة عليها بواسطة عقليّة أو عاديّة وإن كانت شرعيّة. وترتيب الآثار الشرعيّة بلاواسطة أو بواسطة شرعيّة لتنقيحه موضوع هذه دون تلك، فلا يحتاج في بيان وجه ترتّب هذه دون تلك إلى التشبّث بما لايخلو عن الإشكال بل المنع، كما أتعب المحقّق العراقي نفسه الزكيّة في «المقالات»[1] لذلك.

تذييل: حول الوسائط الخفيّة

ذكر جماعة كالشيخ الأعظم[2] والمحقّق الخراسانيقدس‌سرهما[3] وغيرهما[4]: أنّ عدم حجّيّة المثبِت من الاستصحاب فيما لو ترتّب الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة عقليّة أو عاديّة، إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطة خفيّة؛ بحيث لا يرى العرف واسطة في البين، ويعدّ ذلك الأثر أثر المستصحب عندهم.

وقال في «الكفاية»: إنّ الأمر كذلك حتّى في الواسطة الجليّة بوساطة ما

١ ـ مقالات الأُصول ٢ : ١٦٢ سطر ٢ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٨٦ سطر ١٧ .

٣ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٣ .

٤ ـ درر الفوائد : ٥٥٧ ، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ١٨٨ .

لايمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً؛ لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة يعدّ أثره أثراً له[1].

والتحقيق : أنّه إن أُريد من خفاء الواسطة عدم دزك العرف لها ولو بالنظر الدقّي، ويرون أنّ الأثر هو للمستصحب حقيقة، وإنّما يُدركها العقل بالبراهين، فالحقّ جريان الاستصحاب فيه وعدم عدّه مثبتاً، مثل أنّ الموضوع للحرمة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ ـ إلى قوله ـ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ﴾[2] هو عنوان الخمر عرفاً لاغير، لكن العقل حيث إنّه يميّز بين الجهات والحيثيّات التعليليّة للحكم، وأنّ للخمر عناوين، وأنّه مائع ملوّن بلون كذا، وأنّه مُسكر، ونحو ذلك، ويدرك أنّ الحكم بالحرمة إنّما هو لأجل الإسكار، وأنّه لا دَخْل للّون والمائعيّة في الموضوعيّة للحرمة؛ فإنّ الماء ـ مثلاً ـ أيضاً مائع وليس بحرام، يفهم ويحكم بأنّ تمام الموضوع للحرمة هو الإسكار، وأنّ الجهة التعليليّة هي موضوع الحرمة.

فلو علم بأنّ هذا المائع كان خمراً، وشكّ في بقاء خمريّته، فحيث إنّ تمام الموضوع عند العرف هو الخمر لا الإسكار، فلا إشكال في جريان الاستصحاب وترتّب الحرمة عليه؛ لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة عرفاً، وترتّب الأثر عليه وإن لم يكن كذلك عقلاً؛ لأنّ الموضوع عند العقل هو الإسكار، ولايثبت ذلك باستصحاب عنوان الخمر، لكن هذه الواسطة خفيّة لا يراها العرف ولو بنظره الدِّقّي الغير المسامحي، وأنّ الإسكار واسطة في ثبوت الحكم للخمر، لا تمام الموضوع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه وعدم عدّه مثبِتاً.

وإن أُريد من خفاء الواسطة ما يُدركه العقل بالنظر الدِّقّي، لكن ينتسب الأثر إلى المستصحب في محيط العرف بالنظر المسامحي، فالحقّ عدم جريان الاستصحاب

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٣ .

٢ ـ المائدة (٥) : ٩٠ .

فيه، وأنّه مثبت؛ لأنّ الملاك في اتّحاد الموضوع وترتّب الأثر على المستصحب، هو النظر العرفي الدّقّي، لا المسامحي في محيط العرف؛ بحيث يُعدّ مسامحة لديهم، وذلك مثل الدم، فإنّه لايطلق على لونه الباقي بعد زوال عينه عند العرف، إلّا مسامحة وإن كان باقياً بنظر العقل من جهة استحالة انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر، فلايجري الاستصحاب فيه بعد زوال عينه مع بقاء لونه؛ لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة عرفاً إلّا مسامحة عندهم.

حال الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره

وانقدح بذلك: أنّ الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره لخفاء الواسطة[1] محلّ إشكال بل منع:

مثل استصحاب بقاء رطوبة النجس الذي لاقاه جسم جافّ، فإنّ الحكم بنجاسة الملاقي إنّما هو من آثار السراية من النجس الرطب إليه، لا الرطوبة، والعرف أيضاً يُدرك هذه الواسطة، وأنّ الحكم بنجاسة الملاقي للنجس الرطب إنّما هو لأجل السراية والتأثير والتأثّر بانتقال أجزاء النجاسة منه إليه، فمجرّد استصحاب بقاء الرطوبة لايفيد ولا يثبت السراية التي هي الموضوع لدى العرف.

ومثل استصحاب عدم المانع والحاجب لو شكّ في وجودهما في محلّ الغسل والمسح؛ لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء.

وجه الإشكال: أنّ الموضوع للحكم هو غسل البدن عند العرف، ولا يثبت ذلك باستصحاب عدم المانع.

نعم يمكن أن يقال: إنّ عدم الاعتناء باحتمال وجود المانع من الأُمور التي

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٨٦ سطر ١٩ .

استقرّ بناؤهم عليه، فهو خارج عمّا نحن فيه.

ومنها : استصحاب عدم دخول هلال شوّال يوم الشكّ، المثبت لكونه يوم الثلاثين من شهر رمضان، وإثبات أنّ غده يوم الفطر، فيترتّب عليه أحكامه. وأنّ غدَ الغد، اليوم الثاني من شوّال، وهكذا إلى اليوم الثامن من ذي الحجّة ـ أي يوم التروية ـ والتاسع وعيد الأضحى وغير ذلك.

وجه الإشكال في المثال : أنّ هذا الاستصحاب لايثبت هذه. إلّا أن يقال: إنّ أوّل الشهر مركّب من اليوم الذي من شوّال ولم يسبق بمثله، أو اليوم الذي منه المسبوق بضدّه، فأنّ أحد الجزءين محرَز بالوجدان ـ أي كونه يوماً منه ـ والآخر بالاستصحاب؛ أي استصحاب عدم هلال شوّال، أو استصحاب بقاء الضدّ ـ أي شهر رمضان ـ يوم الشكّ، فالغد أوّل شوّال، ولأنّه يوم مسبوق بعدم مثله وبعده ثانيه... وهكذا، فيترتّب عليه أحكامه.

لكن فيه أوّلاً : أنّ أوّل الشهر ليس مركّباً، بل عنوان وجوديّ بسيط، وهو مقابل الوسط والآخِر منه، فإنّ الشهر نظير سلسلة لها أوّل ووسط وآخر، ولايثبت هذا العنوان الوجودي باستصحاب عدم هلال شوّال؛ ليترتّب عليه أحكامه.

وثانياً : سلّمنا أنّه مركّب من أمرين : يحرز أحدهما بالوجدان، والآخر بالأصل، فيثبت أنّه أوّل شوّال، ويترتّب عليه أحكامه. لكن لايثبت بذلك أنّ ما بعده ثاني شوّال، وهكذا، ولايثبت يوم التروية وعرفة والأضحى بذلك؛ ليترتّب عليها أحكامها ، كما ذكره بعض الأعاظم قدّس سرّه[1].

لكن يبقى هنا إشكال : وهو أنّ بناء المسلمين على العمل بذلك وإثبات يوم التروية وعرفة والأضحى به، فلو لم يعتبر هذا الاستصحاب يلزم تعطيل أحكامها في

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٤٩٨ .

صورة الشكّ في أوّل الشهر.

وأجاب عنه بعض الأعاظم ﷺ **ـ الميرزا النائيني ـ**: بأنّ الموضوع لأحكام أوّل الشهر، هو يوم رؤية الهلال، أو اليوم الذي انقضى قبله من الشهر الماضي ثلاثون يوماً، وكذا المراد من ثامن ذي الحجّة : هو اليوم الذي انقضى من رؤية هلال ذي الحجّة ثمانية أيّام، لا الأوّل والثامن الواقعيّان[١].

وفيه : أنّه خلاف ما يستفاد من الأدلّة ، ولما هو المرتكز في الأذهان؛ إذ ليس للرؤية مصداقان : أحدهما الواقعي، وثانيهما الشرعي، وكذلك أوّل الشهر وغيره، ولو كان الموضوع للحكم ما ذكره ﷺ لزم عدم وجوب قضاء صوم اليوم الذي حكم بعدم كونه من رمضان، فأفطر، ثمّ بان الخلاف، وأنّه من رمضان، وهو كما ترىٰ.

والذي تنحسم به مادّة الإشكال : هو أنّه استقرّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على ذلك، وورد به أيضاً روايات دالّة على أنّ شهر رمضان كسائر الشهور يزيد وينقص[٢]، وأمر فيها بصوم ثلاثين يوماً مع الشكّ في آخره[٣]، وعدم وجوب صوم يوم الشكّ في أوّله[٤]، ووجوب صوم ما بعد الثلاثين من شعبان[٥]، وحينئذٍ فلا إشكال.

---

١ ـ نفس المصدر : ٤٩٩ ـ ٥٠٠ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٤ : ١٥٦ و ١٥٧ و ١٦٦ / ٤٣٢ و ٤٣٥ و ٤٧٤ ، وسائل الشيعة ٧ : ١٩٠ و ١٩١، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٥ ، الحديث ٦ و ٧ و ١٠ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ٤ : ١٥٨ / ٤٤٠ ، الاستبصار ٢ : ٦٤ / ٩ ، وسائل الشيعة ٧ : ٢٠١، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٨، الحديث ١ .

٤ ـ وسائل الشيعة ٧ : ١٥، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم ونيّته، الباب ٦ .

٥ ـ تهذيب الأحكام ٤ : ١٦١ / ٤٥٤ ، وسائل الشيعة ٧ : ١٨٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ١٧ .

تذنيب

حول ما أفاده صاحب الكفاية في تنبيهه الثامن

يذكر فيه أُمور:

الأمر الأوّل: إن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

تقدّم أنّ استصحاب كلّ من الكلّي والفرد لايُغني عن استصحاب الآخر، ولا يترتّب عليه إلّا آثار نفس المستصحب، فإن كان الموضوع للحكم هو الكلّي فاستصحاب فرده لايفيد في ترتّب ذلك الحكم، فإنّهما وإن اتّحدا في الخارج، لكنّهما متغايران ومتمايزان بحسب العنوان وفي عالم تعلّق الأحكام بهما، ومجرّد اتّحادهما في الخارج لايكفي في ترتّب أحكام الكلّي باستصحاب الفرد؛ لما عرفت من أنّ المناط في جريان الاستصحابات الموضوعيّة هو تنقيحها لموضوع الأدلّة الاجتهادية، فإن كان للمستصحب أثر شرعيّ صحّ استصحابه، وإلّا فلا؛ من غير فرق بين أن يكون الكلّي من العناوين الانتزاعيّة ـ المنتزع عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة أمر آخر في منشأ انتزاعه ممّا هو المحمول بالضميمة ـ وبين العناوين الذاتيّة.

فما يظهر من «الكفاية» : من الفرق بين خارج المحمول والمحمول بالضميمة ـ بترتيب آثار الكلّي؛ باستصحاب منشأ الانتزاع في الأوّل دون الثاني[1] ـ غير مستقيم؛ لعدم الفرق بينهما، إلّا توهّم : أنّ العنوان في المحمول بالضميمة كأنّه أمر زائد

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٤ .

على ذلك الموجود الخارجي فباستصحاب البياض ـ مثلاً ـ لايثبت عنوان الأبيض ليترتّب عليه آثاره، بخلاف خارج المحمول، فإنّه عين وجود الفرد المنشأ لانتزاعه.

ولكنّه غير فارق، فإنّ وجود المنتزع في المحمول بالضميمة أيضاً بعين وجود منشأ انتزاعه في الخارج، ولا وجود له فيه سوى وجوده، لكن قد عرفت أنّ مجرّد الاتّحاد في الخارج ، لايكفي في ذلك مع تغايرهما في عالم الموضوعيّة للأحكام، فالمنتزع في عالم العنوان غير المنتزع عنه، فاستصحاب أحدهما لايُغني عن الآخر، كما لو فرض ثبوت حكم لعنوان الفوقيّة أو التحتيّة ونحوهما من الانتزاعيّات، فإنّها وإن اتّحدت في الخارج مع منشأ انتزاعها، لكن منشأ انتزاعها ـ وهو الجسم الخارجي الذي هو فوق المركز أو تحته ـ ليس متعلّق ذلك الحكم وموضوعه، فاستصحابه لايفيد في ترتّب ذلك الحكم.

نعم بعد وجود هذا العنوان في الخارج وانطباقه عليه وسريان الحكم إلى الخارج، يحكم العرف بأنّ هذا الموجود في الخارج موضوع للحكم، كما لو وجد فرد من العالِم الذي تعلّق به الحكم بوجوب الإكرام، فلو شكّ في بقاء علمه يستصحب بقاء علمه واتّصافه بعنوان العالم، ويترتّب عليه الحكم بوجوب إكرامه، لكن الحكم بوجوب إكرامه إنّما هو من جهة أنّه عالم، مع احتمال كون هذا العنوان واسطة في ثبوت الحكم لا العروض.

وبعبارة أُخرىٰ : الموضوع المأخوذ في الدليل الاجتهادي وإن كان هو عنوان العالم بنحو الكلّي، لكن بعد وجوده في الخارج فهو واجب الإكرام، ولا مانع من استصحاب عالميّته وترتّب ذلك الحكم عليه لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة؛ لأنّ الموضوع هو هذا الشخص الخارجي، وهو باقٍ بعد، ولا يراد هنا استصحاب الفرد وإثبات الكلّي، ولا فرق في ذلك بين كون الكلّي المنطبق عليه من العناوين الذاتيّة لهذا

المصداق؛ ممّا هو من قبيل خارج المحمول، وبين غيره من المحمول بالضميمة، ولا وجه للفرق بينهما.

فتلخّص : أنّ ما في «الكفاية» من الفرق المذكور غير مستقيم؛ سواء أُريد استصحاب الفرد المنتزع عنه وإثبات الكلّي أم لا.

الأمر الثاني: استصحاب الأحكام الوضعيّة

ثمّ إنّه تَتِئُ ذكر في الكفاية : أنّه لا فرق في الأثر الشرعي المستصحب أو المترتّب على الموضوع المستصحب؛ بين كونه من الأحكام التكليفيّة والوضعية، ولا بين المجعولة مستقلّاً وغيرها[1].

وهو صحيح، غير أنّا ذكرنا سابقاً: أنّ جميع الأحكام الوضعيّة قابلة للجعل المستقلّ أيضاً، ولا يمتنع ذلك في شيء منها.

لكن هنا عويصة يصعب الذبّ عنها : وهي أنّ الأمر متعلّق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة وعدم المانع، واستصحاب الطهارة من الحدث والخبث وسائر الشرائط، لا يثبت أنّ هذه الصلاةَ المأتيّ بها مع استصحاب الطهارة متقيّدةٌ بالطهارة، وهكذا بالنسبة إلى استصحاب عدم المانع. نعم يترتّب على استصحاب الطهارة الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس الطهارة، مع أنّ استصحاب الطهارة من الحدث والخبث موردا روايتي زرارة[2].

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٤ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ و ٤٢١ / ١١ و ١٣٣٥ ، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١، و ٢ : ١٠٥٣ و ١٠٦٥ ، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤٣، الحديث ١ .

وتوهّم: أنّ الصلاة ليست متقيّدة بالطهارة، بل الطهارة والطهور من الأوصاف المعتبرة في المصلّي[١].

مدفوع: بأنّه يستلزم عدم وجوب الصلاة على من ليس على طهارة، ولا يجب عليه حينئذٍ تحصيلها أيضاً؛ لأنّ مرجعه إلى أنّها شرط التكليف لا المكلّف به، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

وتوهّم: أنّ هنا واجبين وتكليفين: أحدهما الوضوء مثلاً، وثانيهما الصلاة.

مدفوع أيضاً: بأنّه يستلزم صحّة الصلاة والخروج عن العهدة بالإتيان بها بدون الطهارة وإن عصى بترك الطهارة والوضوء على هذا التقدير.

وتوهّم: أنّهما مترتّبان.

مدفوع أيضاً: بأنّه إن أُريد تقييد الأوّل ـ أي الطهارة الواجبة ـ بتحقّق الصلاة، ووقوعها بعدها، يلزم عدم صحّة الوضوء مع عدم الإتيان بالصلاة بعده.

وإن أُريد تقييد الصلاة بوقوعها عقيب الوضوء فهو معنى تقييد الصلاة به، ولا يثبت ذلك التقييد باستصحاب الوضوء من الفاعل، والإشكال كما ترى لا يختصّ باستصحاب المانع وعدمه، بل الشروط أيضاً كذلك، فلا وجه لتخصيصه بالأوّل.

وأمّا التمسّك بروايتي زرارة بالنسبة إلى استصحاب الطهارة من الحدث والخبث لخروج الشرائط عن محطّ البحث والكلام، بخلاف الموانع.

ففيه: أنّه قد تقدّم عدم اختصاص الأخبار بموردها؛ أي استصحاب الطهارة من الحدث والخبث؛ لأنّ المستفاد من أخباره: أنّ المناط نقض اليقين بالشكّ، ولا دَخْل لخصوصيّة موردها، وأنّ الخصوصيّة ملغاة عرفاً، فلو قلنا باعتبار المثبت

---

١ ـ الرسائل الفشاركية: ٣٩٤، منية الطالب ٢: ٢٩٣ سطر ٧، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

من الاستصحاب في خصوص الطهارة من الحدث والخبث، فغيرهما أيضاً كذلك بإلغاء الخصوصيّة، ومقتضاه حجّيّة المثبت من الاستصحاب مطلقاً، وهو ممّا لايمكن الالتزام به.

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال : بأنّ المستفاد من الآيات والروايات الواردة في باب الوضوء، وكذا الإجماع وقوله‏عليه‌السلام: (لاصلاة إلّا بطهور)[١] هو أنّ الصلاة مشروطة بصدورها من المتطهّر لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿إذا قُمْتُمْ إِلىٰ ٱلصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[٢] الآية. فإنّ هيئة الأمر فيها وإن استعملت في معناها ـ أي البعث والطلب ـ لكن يستفاد منها أنّ الصلاة إذا صدرت عن فاعل غير متطهّر فهي فاسدة، وإذا صدرت من المتطهّر فهي صحيحة، وليس معنىٰ ذلك إلّا اشتراط الصلاة بصدورها من المتطهّر، وكذا قوله‏عليه‌السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)، فإنّ معناه: أنّ الصلاة الصادرة من المتطهّر صحيحة، ومن الغير المتطهّر فاسدة، فيستفاد منه اشتراطها بصدورها من الفاعل المتطهّر، وحينئذٍ فإذا كان المكلّف متطهّراً سابقاً، وشكّ في بقائه على الطهارة، فصلّىٰ باستصحاب الطهارة، فالصلاة الصادرة منه بالوجدان صادرة عن المتطهّر تعبّداً، فهي واجدة للشرط؛ أي صدورها من المتطهّر، وهو كذلك تعبّداً.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الموانع فإنّ المستفاد من قوله‏عليه‌السلام في رواية ابن بكير: (لاتُصلِّ في وَبَر ما لا يُؤكل لحمه)[٣] أنّها إذا صدرت من اللّابس لغير المأكول فهي

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٩ / ١٤٤ ، الاستبصار ١ : ٥٥ / ١٥ ، وسائل الشيعة ١ : ٢٥٦، كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١ و ٢ و ٦.

٢ ـ المائدة (٥) : ٦ .

٣ ـ الكافي ٣ : ٣٩٧ / ١، تهذيب الأحكام ٢ : ٢٠٩ / ٨١٨ ، وسائل الشيعة ٣ : ٢٥٠، كتاب

فاسدة، فمع استصحاب كونه لابساً لغير المأكول، تصير الصلاة الصادرة منه وجداناً متّصفة بصدورها من اللّابس لغير المأكول تعبّداً، فهي فاسدة.

نعم يشكل الأمر بالنسبة إلى استصحاب عدم المانع وعدم الشرط لإحراز صحّة الصلاة ووقوعها صحيحة في الأوّل وعدم وقوعها صحيحة في الثاني؛ حيث إنّه ليس هناك كبرىٰ كلّيّة شرعيّة تدلّ علىٰ صحّة الصلاة الصادرة من الفاعل الغيراللّابس لغير المأكول ، أو على عدم صحّة الصادرة من الفاعل الغير الواجد للشرط، بل هو حكم عقليّ، والصادرمن‌الشارع عدم صحّة الصلاة الصادرة من اللّابس لغير المأكول، وصحّة الصلاة الصادرة من المتطهّر، وحينئذٍ فلا تثبت صحّة الصلاة وتحقّقها باستصحاب عدم لبسه لغير المأكول، وعدم صحّة الصلاة باستصحاب عدم كونه متطهّراً.

وتوهّم : أنّ مرجع مانعيّة شيء للصلاة إلى اشتراط الصلاة بصدورها من الغير اللّابس لما لا يؤكل لحمه؛ لعدم تصوّر المانعيّة فيما نحن فيه؛ لعدم الضدّيّة التكوينيّة بين الصلاة وبين لبس ما لا يؤكل ، فلابدّ أن يكون عدمه قيداً للصلاة.

ففيه : أنّ ذلك حكم عقليّ لا يساعده فهم العرف المحكّم فهمه في المقام؛ لوضوح أنّه لايفهم العرف من قولهعليه‌السلام : (لاتُصلِّ في وَبَر ما لا يُـؤكل لحـمه) إلّا مـانعيّته للصلاة، لا شرطيّة عدمه لها، كما أنّ المتبادر عرفاً من قولهعليه‌السلام : (اغسل ثوبك مـن أبوال ما لا يُؤكل لحمه)[1] هو شرطيّة الطهارة من الخبث للصلاة، كتبادر شرطيّة

← الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١، وهو منقول بالمعنى ولم نعثر عليه بالنصّ في مصادرنا .

١ ـ الكافي ٣ : ٥٧ / ٣، تهذيب الأحكام ١ : ٢٦٤ / ٧٧٠، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٠٨، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٨، الحديث ٢ .

الطهارة من الحدث من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾[١] الآية، وحينئذٍ فاستصحاب عدم المانع لايثبت وقوع الصلاة مع عدم المانع وصحتها؛ لما عرفت أنّه أثر عقليّ لا شرعيّ.

قال في «الكفاية» : لا فرق في المستصحب أو المترتِّب عليه بين وجود الأثر وعدمه؛ ضرورة أنّ أمر نفيه بيد الشارع كثبوته[٢].

توضيح ذلك وتحقيقه : هو أنّه ليس مفادُ (لاينقض...) إلى آخره، الحكمَ بالبناء العملي على بقاء المتيقَّن، بل معناه الأمر بعدم نقض اليقين السابق، والتعبّد بأنّه على يقين، ويعتبر في استصحاب الموضوعات أن لايكون التعبّد بذلك لغواً، ولا يعتبر ترتّب الأثر العملي عليه، فقد يكون الشيء مسبوقاً بالوجوب، فباستصحابه يجب الامتثال، وقد يكون مسبوقاً بالعدم، فباستصحابه يكون المكلّف في السعة، وليس مفاد (لاينقض) جعل المماثل ؛ كي يرد عليه: أنّ العدم غير مجعول.

والحاصل : أنّه كما أنّ للشارع رفع الأحكام بمثل (رُفع ... ما استُكرهوا عليه)[٣] ونحوه، كذلك له الحكم تعبّداً ببقاء عدم الوجوب، خصوصاً على القول بوجوب الاحتياط في الشبهات، كما ذهب إليه الأخباريّة[٤].

وفائدة هذه الاستصحاب : أنّ المكلّف في سعة من وجوب الامتثال، وهكذا

---

١ ـ المائدة (٥) : ٦.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٥ .

٣ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١ .

٤ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٨، الدرر النجفيّة: ١١٥ سطر ٥، الفوائد المدنيّة: ١٠٦ سطر ١٢ .

الكلام في الموضوعات، فكما يصحّ استصحاب العالميّة لزيد، وبه ينقّح موضوع دليل وجوب إكرام العلماء، ويكون ذلك توسعة لموضوعه، كذلك يصحّ استصحاب عدم عالميّته، فيتضيّق به موضوع وجوب إكرام العالم، وفائدته أنّ المكلّف في سعة من وجوب إكرامه.

وتوهّم: أنّه مثبِت؛ حيث إنّ المجعول هو وجوب إكرام العالم، وأمّا عدم وجوب إكرام غير العالم فهو حكم عقليّ لا شرعيّ، فلا يترتّب على استصحاب عدم العالميّة.

فيه: أنّه ليس المقصود إثبات عدم وجوب الإكرام، بل المقصود أنّه يكفي عدم ثبوته لأجل انتفاء موضوعه، ومرجعه أيضاً إلى تنقيح موضوع الدليل الاجتهادي، كما في استصحاب العالمية.

أقول: لكن استصحاب عدم المانع ليس من هذا القبيل؛ حيث إنّه لا يثبت باستصحاب عدم كون المصلّي لابساً له وقوع الصلاة وصحتها، كما عرفت توضيحه بما لا مزيد عليه.

نعم لو كان هناك أثر شرعيّ مترتّب على نفس عدم وجود المانع فلا إشكال في ترتّبه باستصحاب عدمه.

فتلخّص: أنّه لا مجال لاستصحاب عدم الشرط والمانع، بخلاف استصحاب وجودهما.

الأمر الثالث: في الأثر المترتب على الأعمّ من الوجود الواقعي والظاهري

قال في «الكفاية»: إنّ الأثر الشرعي الذي يترتّب على واقع المستصحب يترتّب على المستصحب، وكذلك الآثار الشرعيّة التي تترتّب عليه بواسطة الأثر

الشرعي، وأمّا الآثار العقليّة أو الشرعيّة المترتّبة على المستصحب بواسطة الأثر العقلي فلاتترتّب عليه.

وما يترتّب على الحكم الشرعي الأعمّ من الواقعي والظاهري، فهو أيضاً مترتّب على استصحابه وإن كان عقليّاً، مثل صحّة العقوبة على المخالفة ووجوب الموافقة وحرمة المخالفة العقليّتين؛ لأنّ موضوع تلك الأحكام العقليّة محرَز بالاستصحاب حينئذٍ قطعاً، فكما تترتّب هذه الآثار على حكم الله الواقعي، كذلك تترتّب على حكم الله الظاهري أيضاً[1]. انتهى.

أقول : ما ذكره ـ من عدم كون الاستصحاب مثبِتاً بالنسبة إلى هذه الأحكام العقليّة ـ صحيح، لكن لا لما ذكرهقدس سره ، فإنّ الأحكام الظاهريّة كالثابتة بالاستصحاب وخبر الواحد ونحوه أحكام طريقيّة عقلائيّة، أو من قبيل وجوب الاحتياط للتحفّظ على الواقع وإحرازه؛ ليس لها ـ بما هي ـ وموافقة واستحقاق عقوبة، بل وجوب موافقتها وحرمة مخالفتها عقلاً إنّما هو لأجل كشفها عن الواقع وعدم العذر في مخالفة الواقع بترك العمل بها مع إصابتها للواقع؛ بحيث لولا أصلية له، لا وجوب للموافقة ولا حرمة للمخالفة، ولا استحقاق للعقوبة، فالواجب في الحقيقة هو موافقة الحكم الواقعي الذي يحرم مخالفته بلا عذر، ويستحقّ العقوبة عليها، نظير وجوب الاحتياط شرعاً أو عقلاً في موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنّ وجوب الموافقة في جميع تلك الموارد، إنّما هو لقيام الحجّة والبيان وانقطاع العذر وعدم جريان البراءة الشرعيّة والعقليّة ، فعدم كون الاستصحاب مثبِتاً بالنسبة إلى المذكورات إنّما هو لما ذكرناه، لا لما ذكره: من أنّ تلك الآثار للأعمّ من الحكم الظاهري والواقعي، فتدبّر.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٥ ـ ٤٧٦ .



التنبيه الثامن

في أصالة تأخّر الحادث

كما لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما لو شكّ في بقاء شيء ـ كحياة زيد ـ في جميع أجزاء الزمان، كذلك لا إشكال في جريانه فيما لو شكّ في بعض أجزاء الزمان ع العلم بعدمه في جزء آخر منه، كما لو شكّ في بقاء زيد يوم الخميس مع العلم بموته وم الجمعة فإنّه لا إشكال في جريان استصحاب عدم موته يوم الخميس لو ترتّب لأثر الشرعي على عدم موته يومه، وكذلك استصحاب حياته، نعم لايثبت به حدوث موته يوم الجمعة، أو عنوان تأخّر موته عن الخميس، فلا يترتّب آثارهما. هذا ممّا لا إشكال فيه.

وأمّا لو لوحظ ذلك بالنسبة إلى حادث آخر، كما لو علم بموت زيد وعمرو، أو حدوث الكرّية للماء القليل وملاقاته للثوب النجس، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما و في تقارنهما، فلا إشكال أيضاً في جريان عدم التقدّم والتأخّر والمقارنة بنحو الكون لتامّ، مع ترتّب الأثر الشرعي على تلك العناوين، فإنّ كلّ واحد من عناوين تقدّم لكرّيّة وتأخّرها عن الملاقاة ، أو تقدّم الملاقاة أو تأخّرها عن الكرّيّة والمقارنة، لم يكن تحقّقاً سابقاً بنحو الكون التامّ، فالآن كما كان، فيترتّب عليها آثارها، ويتعارضان

على فرض ترتّب أثرٍ شرعيٍّ عليها.

وكذلك لا إشكال في جريان عدم هذه العناوين بنحو السلب الناقص البسيط مع ترتّب أثر شرعيّ عليه، فيقال: لم يكن كرّيّة هذا الماء متقدّمة على الملاقاة، ويشكّ في ذلك، فيستصحب ، نظير استصحاب عدم عدالة زيد كذلك، فيقال: زيد لم يكن عادلاً سابقاً، فالآن كما كان، وأمثال ذلك ممّا كان هناك شيء يسلب عنه صفة في السابق، ويُشكّ فيه بعد ذلك، مثل ما لو علم أنّ زيداً لم يكن متقدّماً على عمرو في دخول البيت ، وشكّ فيه بعد ذلك، فيستصحب عدم تقدّمه عليه لو ترتّب أثر شرعيّ على هذا العدم، وكذلك استصحاب عدم تأخّره ومقارنته.

نعم مع عدم أثر شرعيّ مترتّب على هذا العدم؛ أي الموضوع الذي سلبت عنه صفة، بل يترتّب على موضوع حادث آخر متّصف بأمر وجوديّ أو عدميّ، كعنوان تقدّم دخول عمرو في البيت على زيد أو تأخّر دخوله، فلا حالة سابقة لهذا العنوان؛ لأنّه لم يتحقّق الدخول في البيت متّصفاً بالتقدّم أو التأخّر، وشكّ فيه بعد ذلك؛ حتّى يستصحب ، ولا يثبت هذا العنوان الموضوع للأثر الشرعي باستصحاب عدم تقدّم زيد على عمرو في الدخول وإن كان له حالة سابقة.

هذا لو ترتّب الأثر على وجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم والتأخّر.

وأمّا لو ترتّب على عدم أحدهما في زمان الآخر، كنفوذ عقد الأب الواقع في زمان عدم وجود عقد الجدّ أو بالعكس، فهل يجري استصحاب عدم حدوثه إلى زمان حدوث عقد الآخر وبالعكس، فيتساقطان بالمعارضة، أو لايجريان أصلاً؟ قولان:

اختار أوّلهما الشيخ الأعظم ﭬ، فذهب إلى جريانهما[1]، وثانيهما المحقّق

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٨٨ سطر ٤ .

الخراساني ﷺ، واستدلّ علىٰ ذلك بعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين المعتبر في الاستصحاب[1].

ضابط اتصال زمان الشكّ باليقين

أقول: المراد باتّصال زمان الشكّ باليقين المستفاد من الأدلّة هو عدم تخلّل يقين آخر بالخلاف بين اليقين السابق والشكّ اللّاحق، فإنّه حينئذٍ لايجري استصحاب اليقين السابق، كما لو علم بعدالة زيد عند الطلوع، وعلم بفسقه عند الزوال وشكّ في عدالته وفسقه عند الغروب، فإنّه لاريب في عدم انطباق قوله عليه السلام: (لاينقض اليقين بالشكّ) على استصحاب عدالته؛ لانتقاض العلم بها بالعلم بفسقه عند الزوال، والشكّ إنّما هو في حدوث عدالته عند الغروب، بل يشمله قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: (بل ينقضه بيقين آخر) وإن قلنا بأنّه ليس حكماً آخر، بل بيان لحكم الصدر، بل هو مورد استصحاب الفسق، ويشمله قوله: (لاينقض)، فإنّ الشكّ بالنسبة إليه شكّ في البقاء، وأمّا بالنسبة إلى العدالة فهو شكّ في الحدوث.

ثمّ إنّه هل يمكن تصوير الشكّ في اتّصال زمان الشكّ باليقين وعدمه أو لا؟ فإنّ تصوير الشبهة المصداقيّة لقوله عليه السلام: (لاينقض) إلى آخره فرع تصوير ذلك:

فقد يقال: إنّه يمكن تصويره، كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ ومثّل له بأمثلة، منها: ما ادّعىٰ ظهورها أو وضوحها، وهو ما إذا كان إناء من الماء في الجانب الشرقي من البيت، وآخر في الغربيّ منه، وعلم بنجاستهما تفصيلاً، لكن أصاب المطر ما في الجانب الشرقي بمرءىً منه ومنظره، فطهّره، ثم اشتبه بالآخر، فإنّه يعلم بأنّ كلّ واحد منهما كان نجساً سابقاً، وشكّ في طهارته، لكن لايتّصل الشكّ فيهما باليقين؛ لتخلّل

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٧٨.

اليقين بالخلاف في أحدهما، ومع الاشتباه يشكّ في الاتّصال في كلّ واحد منهما[1]. انتهىٰ.

أقول : لاريب في أنّ المعتبر عدم تخلّل العلم بالخلاف حال الاستصحاب، لا مطلق عدم تخلّله حتى مع زواله حين الاستصحاب؛ لعدم الدليل على ذلك، فلو كان على يقين من عدالة زيد لدى الطلوع، وعلم بفسقه لدى الزوال، وزال هذا العلم عند الغروب، فلا علم بانتقاض العلم بالعدالة.

وحينئذٍ وفيما ذكره من المثال لا علم تفصيلي بالخلاف حال الاستصحاب، مع اشتباه أحد الإناءين بالآخر؛ حيث يصدق على كلّ واحد منهما أنّه كان على يقين من نجاسته، وشكّ في بقائها؛ لاحتمال إصابة المطر للآخر، فالشكّ في كلّ واحد منهما متّصل باليقين.

وقد يقال : بإمكانه بتقريب آخر لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين، كما لو علم بالجنابة عند الطلوع، وعلم بأنّه اغتسل بعدها، وانّه ارتفعت تلك الجنابة، لكن يحتمل حدوث جنابة أُخرى، فلو رأى في ثوبه أثر الجنابة، وشكّ في أنّه من الأُولى المعلوم وجودها وارتفاعها، أو أنّه من الثانية المحتمل وجودها وبقاؤها.

فهنا شبهة وإشكال : وهو أنّه يمكن جريان الاستصحاب فيه، فيقال: الجنابة التي هذا الأثر منها كانت معلومة الوجود، ويشكّ في بقائها وارتفاعها، فالآن كما كانت، ويترتّب عليه وجوب الغُسل، مع أنّه لايمكن الالتزام به؛ لأنّ الجنابة المعلومة قد ارتفعت قطعاً بالاغتسال بعدها، والمحتملة لاتوجب الغسل؛ لعدم إحرازها.

فأُجيب عن الإشكال : بعدم جريان الاستصحاب المذكور؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين؛ لتردّد الجنابة المتيقّنة ـ التي هذا الأثر منها ـ بين مقطوعة الزوال

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥١١ ـ ٥١٣ .

وبين محتملة الحدوث والبقاء، وحيث إنّها مردّدة بينهما يحتمل تخلّل اليقين بالخلاف في البين، فتصير شبهة مصداقيّة لقوله عليه السلام : (لاينقض...) إلىٰ آخره، وليس مرجعه إلى الشكّ في الأمر الوجداني ـ أي نفس الشكّ واليقين ـ كي يقال بعدم إمكانه، بل الشكّ إنّما هو في إضافة اليقين إلى هذا الفرد من الجنابة المعلوم حدوثها وزوالها، أو إلى الفرد الآخر المحتمل الحدوث والبقاء، فالإجمال إنّما هو في إضافة اليقين إلى هذا أو إلى ذاك، لا في نفسه[1].

أقول : عدم جريان الاستصحاب المذكور ليس لما ذكر، بل لعدم ترتّب أثرٍ شرعيٍّ على المستصحب المذكور؛ لأنّ موضوع الأثر الشرعي ـ كوجوب الاغتسال ونحوه ـ هي الجنابة، لا الجنابة التي هذا الأثر لها؛ بأن تكون الجنابة جزء الموضوع للأثر، والجزء الآخر اتّصافها بأنّ هذا الأثر لها، ولا مجال لاستصحاب الجنابة بدون هذه الإضافة؛ لأنّ المفروض أنّه اغتسل بعدها، والشكّ إنّما هو في حدوث جنابة أُخرى، ومجرّد احتمالها لايوجب الغسل.

وأمّا الجنابة التي هذا الأثر لها بنحو التركيب، فهي وإن كانت متيقّنة الحدوث ومشكوكة البقاء، لكن ليس لها كذلك أثر شرعيّ يترتّب عليها باستصحابها.

مضافاً إلى أنّه إن أُريد استصحاب شخص الجنابة، فشخصها مردّد بين مقطوع الزوال ومحتمل الحدوث، فالشخص الأوّل منها مقطوع الزوال، فلا يتمّ فيه أركان الاستصحاب، والشخص الثاني منها محتمل الحدوث، ولا يقين سابق به، فعدم جريان الاستصحاب في الفرض لعدم تماميّة أركان الاستصحاب، لا لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين.

وإن أُريد استصحاب الكلّي فلا مجال لجريانه أيضاً؛ لأنّه لابدّ أن يكون من

---

١ ـ أُنظر مصباح الفقيه ، الطهارة : ٣٢٣ سطر ٢٠ .

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وليس منه؛ لأنّه لابدّ فيه من احتمال وجود فرد من الكلّي مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل منه أو مقارناً لزمانه، والمحتمل فيما نحن فيه حدوث جنابة بعد زمان ارتفاع الأُولىٰ بالاغتسال لا مقارناً لارتفاعها، فلو اغتسل من الأُولىٰ عند الطلوع، واحتمل حدوث جنابة أُخرىٰ عند الزوال ـ كما هو المفروض فيما نحن فيه ـ فهو ليس من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ لما عرفت، فعدم اتّصال زمان الشكّ باليقين معلوم فيه، لا أنّه مشكوك.

إشكال المحقّق الخراساني في مجهولي التأريخ وجوابه

إذا عرفت ذلك فنقول : ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلىٰ عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ في واحد من طرفيه، لا أنّه يجري في كلّ واحد من الطرفين، ويتساقطان بالمعارضة؛ حيث قال ما حاصله: إنّ الأثر لو كان مترتّباً على عدم هذا إلى زمان ذاك وبالعكس، فلا يجري الاستصحابان؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين فيهما؛ وذلك لأنّ المفروض هنا ثلاثة أزمنة :

أحدها : زمان العلم بعدم حدوث واحد منهما.

ثانيها : زمان العلم بحدوث أحدهما الغير المعيّن.

ثالثها : زمان العلم بحدوث الآخر أيضاً ـ كالصبح والزوال والمغرب ـ فالموضوع للأثر : إمّا هو عدم حدوث أحدهما في عمود الزمان وأجزائه، فاستصحاب عدمه جارٍ في الزمان الثاني للشكّ في الوجود فيه.

وأمّا لو كان موضوع الأثر هو عدم حدوث هذا في زمان حدوث الآخر، فهذا الشكّ لايتحقّق في الزمان الثاني؛ حيث إنّه ما لم يوجد الآخر لايمكن تحقّق إضافة عدم هذا إلى زمان وجود الآخر.

وأمّا الزمان الثالث فهذا الشكّ متحقّق فيه، لكنّه يعلم إجمالاً فيه بعدم اتّصال

أحد الشكّين بزمان اليقين ـ أي الزمان الأوّل ـ للعلم بوجود أحدهما المتخلّل بين هذا الزمان وبينه، ويحتمل أن يكون المتخلّل الموجود في الزمان الثاني كلّ واحد منهما[1]. انتهى.

أقول : فيما ذكره تَبْرُّ احتمالات :

الأوّل : أنّ مراده أنّ المانع من جريان الاستصحاب هنا هو العلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الزمان الثاني، والآخر في الزمان الثالث؛ أي العلم الإجمالي الطولي في عمود الزمان بتقدّم وجود هذا أو ذاك، كما هو الظاهر من عبارته تَبْرُّ.

وفيه : أنّ اتّصالَ زمان الشكّ بزمان اليقين ـ المعتبر في الاستصحاب ـ عبارة عن عدم تخلّل العلم التفصيلي بالخلاف بينهما، وأمّا العلم الإجمالي بتقدّم هذا أو ذاك فهو محقّق للشكّ، ومرجعه إلى احتمال عدم اتّصاله؛ لاحتمال تقدّم هذا أو ذاك، لا اليقين بذلك، ولا فرق بين ذلك وبين سائر موارد العلم الإجمالي وأطرافه، إلّا أنّ العلم الإجمالي هنا طوليّ.

وبالجملة : إن أراد تَبْرُّ أنّ المانع عن جريان الاستصحاب هنا هو العلم الإجمالي بالخلاف فهو خارج عمّا نحن فيه.

وإن أراد أنّ عدم جريانه لعدم إحراز الاتّصال، واحتمال تخلّل اليقين بالخلاف، فهو ممنوع.

الثاني من الاحتمالات على بُعد هو: أنّ مراده تَبْرُّ أنّ الزمان الثاني وإن كان زمان الشكّ في وجوده بالنسبة إلى عمود الزمان وأجزائه، لكنّه ليس ظرفاً للشكّ في عدمه في زمان وجود الآخر؛ أي العدم المضاف إلى زمان وجود الآخر؛ حيث إنّه لم يُعلم وجوده، وما لم يعلم وجوده يمتنع الشكّ المذكور؛ أي المضاف إلى زمان وجود

---

[1] ـ كفاية الأُصول : ٤٧٨ ـ ٤٧٩ .

الآخر ولا ظرفاً لليقين بوجوده ولا عدمه؛ لأنّ المفروض تردّد الموجود فيه بين هذا وذاك، نعم الزمان الثالث ظرف للشكّ في تقدّم هذا أو ذاك، فهو شاكّ فيه في عدم وجود هذا في زمان وجود الآخر وبالعكس، لكن حيث إنّ الزمان الثاني الذي ليس ظرفاً للشكّ في عدمه المضاف إلى زمان وجود الآخر، ولا ظرفاً للعلم بوجوده أو عدمه، فهو فاصل بين الزمان الأوّل الذي هو ظرف لليقين بعدم كلّ واحد منهما، وبين الزمان الثالث الذي هو ظرف للشكّ المذكور، فلا مجال لجريان الاستصحاب المذكور في الزمان الثالث.

ففيه **أوّلاً**: أنّ هذا الشكّ الإضافي متحقّق في الزمان الثالث وإن لم يكن حاصلاً في الزمان الثاني، وهو متّصل بزمان اليقين، فإنّه لو رجع بنحو القهقرى إلى هذا الزمان، كان الشكّ متحقّقاً في أجزاء تلك الأزمنة المتخلّلة؛ لأنّه شاكّ في ظرف الزمان الثالث في أنّ الموجود في الزمان الثاني هذا أو ذاك، والمعتبر في الاستصحاب ملاحظة اليقين والشكّ واتّصالها في حاله، لا في الحال الذي قبله وحينئذٍ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان الثالث.

وإن أراد اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين حين الاستصحاب، فهو متحقّق.

وثانياً: سلّمنا أنّه لا يقين ولا شكّ في الزمان الثاني، لكن لا دليل على اعتبار عدم تخلُّل ذلك بين زمان الشكّ واليقين، فإنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب اعتبار عدم تخلّل اليقين بالخلاف في البين فقط، فكما يحكم بالبقاء إلى زمان الشكّ يحكم بالبقاء إلى زمانٍ لايقين ولا شكّ فيه.

وثالثاً: سلّمنا ذلك، لكنّه إنّما يصحّ فيما لو التفت في الزمان الأوّل إلى العلم بعدم وجود أحدهما، وفي الزمان الثاني إلى العلم بوجود أحدهما، وفي الزمان الثالث إلى العلم بوجود الآخر، وأمّا لو غفل عن ذلك في الزمان الأوّل والثاني، والتفت في الزمان

الثالث إلى ذلك، فعلم بعدم وجود واحد منها في الزمان الأوّل، ووجود أحدهما الغير المعيّن في الزمان الثاني، وبوجود الآخر كذلك في الثالث الذي هو فيه. وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منها، فإنّ ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب لايتمّ ولايجري في هذه الصورة، فمقتضى ما ذكره هو التفصيل بين هذين الفرضين.

الاحتمال الثالث في عبارتهقدس سره : ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في درسه، وهو أنّ عدم جريان الاستصحاب في المقام ليس لأجل عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بل لأنّه شبهة مصداقيّة لقوله عليه السلام : (لاينقض...) إلى آخره، وذلك لأنّ الحادثين اللّذين عُلم بعدم تحقّقها في الزمان الأوّل وبتحقّق أحدهما في الزمان الثاني، وبتحقّق الآخر في الزمان الثالث، وشُكّ في المتقدّم منها والمتأخّر حدوثاً يعلم بتحقّقها الأعمّ من الحدوث والبقاء في الزمان الثالث، لكن يشكّ في أنّ ظرف حدوث هذا هو الزمان الثاني أو الثالث ، وكذلك الآخر ، وحيث إنّ الزمان الواقعي لكلّ واحد منها مردّد بين الزمان الثاني والثالث، فاستصحاب عدم الآخر إلى الزمان الواقعي لوجود ذلك، مردّدٌ بين كونه من نقض اليقين باليقين إن كان ظرف وجوده الواقعي هو الزمان الثاني، وبين كونه من نقض اليقين بالشكّ إن كان ظرف وجوده الواقعي هو الزمان الثالث، ومع الشكّ في ذلك لايصحّ التمسّك له بقوله عليه السلام : (لاينقض)، بل لابدّ فيه من إحراز كونه من نقض اليقين بالشكّ.

وأمّا استصحاب ذلك في الزمان الثالث وترتيب الآثار عليه فيه، فلا معنى له؛ لأنّه ظرف العلم بتحقّقها.

أقول: حلّ الإشكال: هو أنّه إن أُريد استصحاب عدم أحدهما في عمود الزمان إلى زمان وجود الآخر، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّه نقض اليقين باليقين للعلم بوجودهما فيه.

وأمّا إذا لوحظ استصحابه لا في عمود الزمان إلى زمان وجود الآخر، بل

بالنسبة إلى زمان وجود الآخر، فإنّه نقض لليقين بالشكّ لا باليقين، فلو فرض قيام البيّنة على عدم حدوث هذا إلى الزمان الثالث فلابدّ من تكذيبها؛ لمكان العلم بتحقّقها فيه.

وأمّا لو قامت البيّنة على عدم حدوث عقد الأب إلى زمان حدوث عقد الجدّ، فليس لنا تكذيبها؛ لعدم العلم بخلافها، ويلزمه تقدّم عقد الجدّ على عقد الأب؛ لحجّيّة المثبِتات من الأمارات، وحيث إنّه محتمل نأخذ به.

فلو قلنا بحجّية مثبِتات الأُصول أيضاً، فاستصحاب عدم وقوع عقد الأب إلى الزمان الواقعي لحدوث عقد الجدّ يثبت تقدّم عقد الجدّ على عقد الأب، ويترتّب عليه آثاره.

نعم هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب عدم حدوث عقد الجدّ إلى الزمان الواقعي لحدوث عقد الأب، فيتساقطان بالمعارضة، وحيث إنّ الحقّ عدم حجّيّة مثبِتات الأُصول، فالاستصحاب المذكور لايثبت تقدّم هذا على ذاك، ولايترتّب عليه آثار نفس التقدّم والتأخّر، لكن يترتّب عليه آثار نفس العدم في زمان الآخر.

ثمّ إنّ العناوين: إمّا واقعيّة مثل عنوان «العالم» في «أكرم العالم»، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ في الفرد المردّد بين كونه عالماً وغير عالم؛ لأنّه تمسّك به في الشبهة المصداقيّة، وقد لايكون كذلك، كالشكّ واليقين المأخوذين في (لاينقض اليقين بالشكّ)، فالشبهة المصداقيّة فيه هو المردّد بين كونه من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين باليقين، لا المردّد بين كونه من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين بالواقع، ففي أطراف العلم الإجمالي ـ كما في المقام ـ لايحتمل نقض اليقين باليقين في الزمان الثاني، وإن احتمل كونه من نقض اليقين بالواقع، لكن هذا الاحتمال ـ كما عرفت ـ لايوجب كونه شبهة مصداقيّة لقوله عليه السلام: (لاينقض...) إلى آخره.

فتلخّص : أنّه إن أُريد استصحاب عدمه إلى الزمان الثالث فهو من نقض اليقين باليقين، وإن أُريد استصحابه إلى زمان الوجود الواقعي للآخر فهو من قبيل نقض اليقين بالشكّ. هذا كلّه في مجهولي التأريخ.

حول ما كان أحدهما معلوم التأريخ

وأمّا لو علم تأريخ حدوث أحدهما المعيّن وجهل تاريخ الآخر، كما لو علم بوقوع عقد الجدّ أوّل الزوال، وعلم إجمالاً بوقوع عقد الأب إمّا قبل أوّل الزوال أو بعده، فذكر في «الكفاية» التفصيلات المتقدّمة : من استصحاب عدم أحدهما بالنسبة إلى أجزاء الزمان، وذهب إلى جريان استصحاب عدم مجهول التأريخ إلى زمان حدوث معلوم التأريخ، مع منعه عن ذلك في مجهولي التأريخ؛ لإحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هنا، بخلافه هناك[1].

وفيه : أنّه إن أراد من عدم إحراز اتّصال زمانيها في مجهولي التأريخ؛ لأجل العلم الإجمالي بوجود أحدهما في الزمان الثاني، فهذا العلم الإجمالي متحقّق في ما نحن فيه أيضاً؛ للعلم بتحقّق عقد الأب إمّا قبل الزوال أو بعده.

وإن أراد الاحتمال الثاني الذي احتملناه من عبارته.

ففيه : أنّه جارٍ فيما نحن فيه أيضاً؛ لأنّه ما لم يتحقّق الزمان الثالث لايتحقّق الشكّ الإضافي المذكور بناءً على مسلكه.

نعم إن أراد الاحتمال الثالث الذي ذكره شيخنا الحائري قدس سره فهو مختصّ بمجهولي التأريخ، ولا يتأتّى فيما نحن فيه؛ لأنّ الزمانَ الواقعي لأحدهما المعيّن معيّنٌ، ويحتمل تحقّق الآخر بعده، فيستصحب عدمه إلى زمان حدوثه المعيّن تأريخه.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٩ ـ ٤٨٠ .

ومحصّل الكلام: هو أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في مجهولي التـاريخ؛ أي استصحاب عدم أحدهما إلى زمان حدوث الآخر، ويترتّب عليه الآثار المترتّبة على نفس هذا العدم، فلو ترتّب على عدم كلّ واحد منهما في زمان حدوث الآخـر أثـرٌ شرعيٌّ تعارض الاستصحابان وتساقطا، وكذا فيما لو علم بتأريخ حـدوث أحـدهما المعيّن، فإنّه يستصحب عدم الآخر إلى زمان حدوث معلوم التأريخ مع ترتّب الأثـر على نفس هذا العدم.

ثمّ هنا فرعان:

الفرع الأوّل: في تعاقب النجاسة والطهارة

لو علم بطهارةٍ وحدثٍ، وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر: فالمنقول عن المشهور في خصوص هذا الفـرع: أنّـه يجب عـليه الطـهارة؛ لقـاعدة الاشـتغال وتـعارض الاستصحابين[١].

ونقل عن المحقّق أنّه يأخذ بضدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت هي الطهارة فهو محدث يجب عليه الطهارة، وإن كانت هي الحدث فهو متطهّر[٢].

وحُكي تبعة المتأخّرون عنه[٣].

ومحقّقوا متأخّري المتأخّرين، كالشيخ الأعظم[٤] والفقيه الهـمداني[٥] والمـيرزا

---

١ ـ أُنظر المقنعة : ٥٠، المبسوط ١ : ٢٤، السرائر ١ : ١٠٤، مفتاح الكرامة ١ : ٢٨٩، جـواهـر الكلام ٢ : ٣٥٠ ـ ٣٥١.

٢ ـ التنقيح الرائع ١ : ٨٩، المعتبر : ٤٥ سطر ١٩.

٣ ـ أُنظر جامع المقاصد ١ : ٢٣٦.

٤ ـ الطهارة، الشيخ الأنصاري : ١٥٨ سطر ٩.

٥ ـ مصباح الفقيه، الطهارة : ٢٠٢ سطر ١٦.

النائيني[1] قدّست أسرارهم وافقوا المشهور.

والحقّ: هو التفصيل بين مجهولي التأريخ وبين المعلوم تأريخ أحدهما؛ وذلك لأنّ الحالة السابقة للحادثين: إمّا معلومة أوْ لا، وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون الأثر المترتّب على الحالة السابقة مثل الأثر المترتِّب على أحدهما، كما لو كان الثوب سابقاً متنجِّساً بالبول، ثمّ علم بعروض طهارة ونجاسة بالبول عليه بعد ذلك، أو زائد عليه، كما لو علم في المثال بعروض طهارة ونجاسة بالدم عليه؛ بناءً على وجوب الغسل مرّتين في الدم، ومن البول مرّة واحدة.

وعلى أيّ تقدير: إمّا أن يكونا مجهولي التأريخ، أو يعلم تأريخ أحدهما، فعلى الأوّل ـ مع عدم العلم بالحالة السابقة ـ فلا إشكال في جريان الاستصحاب في كلّ منهما وتساقطهما بالمعارضة.

وعلى الثاني فالمحكي عن بعض: أنّ استصحاب عدم حدوث مجهول التأريخ إلى زمان المعلوم التأريخ يثبت تأخّره عنه[2]، لكن قد عرفت عدم حجّيّة المثبِت من الأُصول.

ومع ترتّب الأثر في مجهولي التأريخ على أحدهما فقط، فلا إشكال في جريان استصحابه بلا معارض.

وإنّما الكلام فيما لو علمت الحالة السابقة عليهما، كما لو فرض كونه محدثاً بالحدث الأصغر، ثمّ علم بعروض طهارة وحدث أصغر آخر، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما مع الجهل بتأريخهما، فذهب المحقّقﭬ إلى أنّ الحدث السابق مرتفع قطعاً بالطهارة المعلوم وقوعها بعده، ولم يعلم انتقاض تلك الطهارة؛ لجواز تعاقب الحدثين،

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٢٤ ـ ٥٢٥ .

٢ ـ جواهر الكلام ٢ : ٣٥٣، الدرّة النجفيّة : ٢٣ .

فتستصحب، وكذلك العكس[١].

وأُورد عليه : بأنّه يعلم إجمالاً بحدوث حدث آخر أيضاً لم يعلم ارتفاعه، والمعلوم ارتفاعه هو الحدث الأوّل، فكما أنّه يعلم بارتفاع الحدث الأوّل، كذلك يعلم بحدوث حدث آخر لايعلم ارتفاعه، فيستصحب أيضاً[٢].

أقول : توضيح الكلام في المقام على وجه يندفع به هذا الإشكال يحتاج إلى تقديم مقدّمة : هي أنّ الأسباب الشرعيّة ـ كسببيّة النوم لانتقاض الوضوء وأمثالها كأسباب الطهارة كلّها ـ أسباب اقتضائيّة وفعليّتها متوقّفة على عدم مسبوقيّتها بالمثل، فالسببيّة الفعليّة للنوم بالنسبة للحدث إنّما هي فيما لو عرض للمتطهّر، فأمّا المسبوق بحدث آخر مثله فليس مسبّباً فعليّاً للحدث وانتقاض الطهارة، فإنّه لا معنى للحدث بعد الحدث، وكذا الانتقاض بعد الانتقاض، وكذلك سائر الأسباب الشرعيّة، كالنجاسة والطهارة، وحينئذٍ ففيما نحن فيه وإن علم المكلّف بحدوث البول ـ مثلاً ـ بعد الحدث الأوّل أيضاً، لكنّه إنّما يؤثّر لو وقع بعد الطهارة المعلوم حصولها إجمالاً، وأمّا النوم أو البول الصادر منه قبلها فلا أثر له؛ لما عرفت، لكنّه حيث يعلم بحصول طهارة منه فلا إشكال في صحّة استصحابها، بخلاف الحدث؛ لعدم العلم بالمؤثّر منه بالحدث الثاني، فرجعه إلى ضمّ احتمال الحدث بعد الطهارة إلى العلم التفصيلي بالطهارة.

وقال الفقيه الهمداني ما حاصله : إنّه ـ بعد حدوث البول الثاني مثلاً ـ عالم بصدور الحدث منه: إمّا من السبب السابق إن تأخّرت الطهارة عن الحدث واقعاً، أو من السبب الثاني لو تقدّمت عليه، فهو شاكّ في ارتفاعه، فيستصحب أيضاً[٣].

وفيه : أنّه وقع الخلط في كلامه قدس سره ؛ لأنّ ما ذكره قدس سره عبارة أُخرى عن العلم

---

١ ـ المعتبر : ٤٥ سطر ١٩ .

٢ ـ أُنظر مدارك الأحكام ١ : ٢٥٥ .

٣ ـ مصباح الفقيه ، الطهارة : ٢٠٤ سطر ٢٤ .

الإجمالي بحدوث النوم إمّا قبل الوضوء، وإمّا بعده، وقد عرفت أنّه غير مؤثّر لو صدر قبل الوضوء، فهو نظير العلم الإجمالي إمّا بوقوع العطسة قبل الوضوء أو بعده، فكما أنّ ضمّ العطسة إلى العلم بالوضوء من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان لايؤثّر شيئاً، كذلك العلم بالنوم الثاني، فالمعلوم بالإجمال هو حدوث النوم لا الحدث، والمقصود استصحاب الحدث المسبَّب عن النوم، لا استصحاب السبب، فهذا الشخص يعلم بالحدث تفصيلاً قبل الوضوء، وشاكّ في حدوث حدث آخر بعد الوضوء بعد ارتفاع الحدث الأوّل قطعاً، فهو نظير ما تقدّم في شبهة استصحاب الجنابة فيمن رأى في ثوبه أثر الجنابة على التفصيل المتقدّم.

وبعبارة أُخرى: وقع الخلط في كلامه‏ﭬ بين العلم الإجمالي وبين العلم التفصيلي المنضمّ إلى الشكّ البَدْوي، واشتبه الأمر بينهما، فإنّ العلم الإجمالي إنّما هو فيما لو كان هناك إجمال في النفس وترديد بين الأطراف، كالنجاسة المعلومة بين هذا الإناء أو ذاك؛ بحيث لو لم يكن النجس أحدهما فالآخر هو النجس، وأمّا لو علم بأنّ هذا الإناء نجس تفصيلاً، وعلم بوقوع قطرة من البول إمّا فيه أو في طاهر، فإنّه يعلم بوقوع قطرة منه في أحدهما، لكنّه لايؤثّر في وجوب الاجتناب عن الطاهر؛ لأنّ المفروض أنّه يعلم بنجاسة أحدهما المعيّن تفصيلاً لا إجمال فيه، ويشكّ بدواً في نجاسة الآخر لاحتمال وقوع القطرة فيه، وكذلك لو علم بالجنابة تفصيلاً، ثمّ علم بحصول جنابة أُخرى واغتسالٍ من جنابة، ولم يعلم المتقدّم منهما والمتأخّر، فإنّه وإن يعلم بحدوث جنابة أُخرى إجمالاً، لكن لا إجمال بالنسبة إلى الجنابة الأُولى، ويشكّ في حصول جنابة مؤثّرة في وجوب الاغتسال أولا؛ لجواز تعاقب الجنابتين، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ المعلوم بالإجمال إنّما هو حدوث السبب، كالنوم إمّا قبل الوضوء أو بعده، وأمّا الحدث الذي هو مسبَّب عن النوم فهو معلوم بالتفصيل قبل الوضوء، ويحتمل حدوث حدث آخر بعد الوضوء.

مضافاً إلى أنّه إن أُريد استصحاب شخص الحدث فيما لو كانت الحالة السابقة، الحدث، فالمفروض تردّده بين مقطوع الارتفاع ومحتمل الحدوث والبقاء، ولا مجال لاستصحاب واحد منهما لاختلال أركانه.

وإن أُريد استصحاب كلّيّه فهو إنّما يصحّ إذا احتمل وجود جنابة أُخرى مقارناً لارتفاع الشخص الأوّل منها؛ ليكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، ومحل الكلام ليس كذلك، وحينئذٍ فلا يحتمل بقاء الكلّي؛ للعلم بعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ومن هنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني، فإنّه قال ما حاصله:

إنّه فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الترديد في مصداق طبيعة الحدث، وبين الترديد في أجزاء الزمان، وما نحن فيه من قبيل الثاني[1].

وفيه: أنّ الترديد فيما نحن فيه ليس في عمود الزمان؛ لأنّ الترديد فيه في تقدّم طبيعة الحدث على الطهارة وعدمه، والمفروض فيه أنّه يعلم بالحدث قبل الوضوء، ويشكّ في صدور الحدث ـ مثلاً ـ بعد الوضوء، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّ الشخص الأوّل منه قد ارتفع قطعاً، والمصداق الثاني منه مشكوك الحدوث. هذا كلّه في مجهولي التأريخ.

وأمّا لو علم تأريخ أحدهما وجهل الآخر، فالحقّ فيه التفصيل بين ما لو كان المعلوم تأريخه مثل الحالة السابقة عليهما أو نقيضه، ولكن كان أثره أنقص من الأثر المترتّب على الحالة السابقة، وبين ما لو كان ضدّه أو مثله، ولكن له أثر زائد على أثر الحالة السابقة، ففي الأوّل يجري استصحاب كلّ واحد منهما، ويتعارضان، كما هو المشهور، بخلاف الثاني فيجري استصحاب المعلوم التأريخ فيه بلا معارض.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٥٢٧.

أمّا جريانهما في الأوّل فلأنّه لو فرض كونه محدثاً عند الطلوع، وعلم بحدوث سبب آخر لهذا الحدث عند الزوال، وعلم بصدور طهارة منه إمّا قبل الزوال أو بعده، فهو بعد الزوال شاكّ في أنّه محدث أو متطهّر؛ من جهة تردّد الطهارة بين وقوعها قبل الزوال أو بعده، فهو عالم بكونه مُحدِثاً عند الزوال: إمّا بسبب النوم الأوّل ـ مثلاً ـ عند الطلوع على فرض وقوع الطهارة بعد الزوال، أو بسبب النوم الثاني لدى الزوال على فرض وقوع الطهارة قبل الزوال، وشاكّ في بقائه على الحدث، فيستصحب كلّيّ الحدث بهذا السبب أو بذاك، وكذلك هو عالم بصدور طهارة منه رافعة وإن لم يعلم أنّها قبل الزوال أو بعده، وشاكّ في بقائها، فتستصحب، ويتعارضان ويتساقطان، فيجب عليه الطهارة للمشروط بها.

وتوهّم: عدم جريان استصحاب الطهارة فيه؛ لعدم إحراز اتّصال زماني الشكّ واليقين؛ لاحتمال وقوعها قبل الزوال[1].

مدفوع: بأنّه لايعتبر في الاستصحاب إلّا احتمال البقاء مع اليقين السابق، وهو متحقّق هنا مع الشكّ في الاتّصال، فلايلزم فيه إحراز الاتّصال، بل يكفي عدم تخلّل اليقين بالخلاف.

وكذلك فيما لو كان أثر الثاني أنقص وأقلّ من الحالة السابقة، كما لو علم بتنجّس ثوبه بالبول عند الطلوع، وعلم بإصابة الدم له عند الزوال؛ بناء على وجوب غسل المتنجّس بالبول مرّتين وبالدم مرّة، وعلم بتطهير الثوب إمّا قبل الزوال أو بعده، فإنّ الاستصحابين يجريان ويتساقطان: أمّا استصحاب الطهارة فلعلمه بها سابقاً وشكّه في بقائها، وأمّا استصحاب النجاسة فكذلك لعلمه بها سابقاً وشكّه في بقائها.

وأمّا لو كان معلوم التأريخ ضدّ الحالة السابقة فيجري استصحابه بلا معارض؛

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٥٢٤ .

لأنّه لو كان محدِثاً عند الطلوع، وعلم بطهارته عند الزوال، وعلم بصدور حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، فإنّ استصحاب الطهارة المتيقَّنة لدى الزوال جارٍ بلا معارض؛ للعلم بها لدى الزوال والشكّ في بقائها، ولا مجال فيه لاستصحاب الحدث؛ لا بالنسبة إلى شخصه ولا إلى كلّيّه : أمّا شخصه فلأنّ الشخص الأوّل منه عند الطلوع مقطوع الارتفاع عند الزوال بحصول الطهارة المتيقّنة، والشخص الآخر منه محتمل الحدوث بعد الزوال، فلا يتمّ فيه ركنا الاستصحاب.

وأمّا بالنسبة إلى كلّيّه فلابدّ أن يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وليس منه؛ لأنّه لابدّ في استصحاب الكلّي المذكور من احتمال وجود فرد آخر من الحدث مقارناً لارتفاع الشخص الأوّل منه، وما نحن فيه ليس كذلك.

وكذلك لو كان معلومُ التأريخ مثلَ الحالة السابقة، لكن أثره أزيد من أثر الحالة السابقة، كما لو تنجّس ثوبه بالدم عند الطلوع وعلم بتنجسه عند الزوال بالبول؛ بناءً على ما تقدّم: من وجوب غسل المتنجّس بالبول مرّتين وبالدم مرّة، وعلم بتطهيره الثوب إمّا قبل الزوال أو بعده، وشكّ في البقاء، فإنّ استصحاب النجاسة فيه جارٍ بلا معارض؛ للعلم بها عند الزوال والشكّ في بقائها بعده، وأمّا الطهارة: فالمحتمل وجودها قبل الزوال مرتفع قطعاً، وأمّا التي بعد الزوال فهي غير متيقّنة، فلم تتحقّق فيها أركان الاستصحاب حتّى يعارض استصحاب النجاسة، وأمّا استصحاب كلّيّها فقد عرفت الحال فيه.

والسرّ في جميع ما ذكرناه في مجهولي التأريخ والمعلوم تأريخ أحدهما أمران:

أحدهما : أنّ المعتبر في الاستصحاب هو عدم تخلّل العلم التفصيلي بالخلاف بين زماني الشكّ واليقين، ولايضرّ في جريانه تخلّل العلم الإجمالي بالخلاف بينهما، فإنّه محقِّق للشكّ والترديد بينه وبين الطرف الآخر، ولذا لا إشكال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، لكن يسقط بالمعارضة.

ثانيهما ـ وهو الأهمّ ـ: أنّه لابدّ في جميع فروض الحادثين وصورهما من مجهولي التأريخ والمعلوم تأريخ أحدهما ـ سواء علمت الحالة السابقة عليهما أم لا ـ من ملاحظة أنّه هل يتحقّق في البين مصداقان للمستصحب: أحدهما معلوم الحدوث والارتفاع، والآخر محتمل الوجود، أو مصداق واحد والترديد إنّما هو في محلّه، فلا مجال للاستصحاب في الأوّل لا كلّيّاً ولا شخصيّاً، بخلاف الثاني، ففيما إذا علم بالحدث عند الطلوع، ثمّ علم بحدوث طهارة وحدث، ولم يعلم المتقدّم منهما والمتأخّر، فليس للطهارة فيه إلّا مصداق واحد علم بتحقّقه إجمالاً؛ إمّا قبل الحدث الثاني أو بعده، والترديد إنّما هو في محلّه، واحتمل بقائه، فيستصحب ، وأمّا الحدث فله في المثال مصداقان: أحدهما الحادث عند الطلوع قبل الحادثين المعلوم وجوده وزواله، والثاني محتمل الوجود والبقاء، وإن علم بتحقّق سببه، لكن حيث إنّه مردّد بين حدوثه قبل الطهارة عقيب الحدث الأوّل، فلا يؤثّر حينئذٍ في صيرورته محدثاً، وبين حدوثه بعد الطهارة، فيؤثّر فيها، فهو غير متيقّن ، بل هو محتمل الحدوث، وليس واحد منهما مجرى للاستصحاب لا كلّيّاً ولا شخصيّاً، كما عرفت ذلك مفصّلاً، وحينئذٍ فاستصحاب الطهارة بلا معارض، ولذا قلنا: إنّه لابدّ من الأخذ بضدّ الحالة السابقة في مجهولي التأريخ، وهو الطهارة في المثال؛ للعلم بتحقّق مصداق منها إجمالاً، ولا يضرّه الترديد في محلّها من وقوعها قبل الحدث أو بعده؛ لأنّه محقّق للشكّ المعتبر في الاستصحاب، وأمّا نفس الحالة السابقة فلها مصداقان في المثال: أحدهما معلوم التحقّق والارتفاع، والآخر محتمل الحدوث، لا مصداق واحد، فلا مجال للاستصحاب فيه.

وكذلك الكلام في المعلوم تأريخ أحدهما مع كونه ضدّ الحالة السابقة، أو كان أثره أزيد من الأوّل الذي هو مثله، فإنّه لا مجال فيهما إلّا لاستصحاب المعلوم تأريخه، بخلاف ما لو كان المعلوم تأريخه مثل الحالة السابقة، أو كان أثره أنقص، كما لو علم عند الطلوع بالحدث، وعلم بحدوث سبب الحدث عند الزوال، وعلم بوقوع الطهارة

إمّا قبل الزوال أو بعده، وشكّ في بقائها فتستصحب، وكذلك الحدث؛ للعلم بكونه محدثاً عند الزوال تفصيلاً؛ إمّا بالسبب الأوّل عند الطلوع، أو بالسبب الثاني لدى الزوال، فيستصحب كلّيّ الحدث.

الفرع الثاني : في تعاقب الكريّة والملاقاة

ذكر الميرزا النائيني في الفرض الثالث من الفروض الثلاثة التي ذكرها للمعلوم تأريخ أحد الحادثين: أنّ الاستصحاب في مجهول التأريخ، غير جارٍ أصلاً؛ سواء كان الآخر معلوم التأريخ أم لا، كما لو علم بكرّيّة الماء وملاقاته للنجاسة، وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر؛ فإنّه لا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرّيّة؛ ولو مع العلم بزمان حصول الكرّيّة والجهل بتأريخ الملاقاة[1].

ويظهر منه : أنّ السرّ في عدوله عمّا اختاره سابقاً ـ من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرّيّة وطهارة الماء مع العلم بتأريخ الكرّيّة ـ إلى القول بعدم جريانه ونجاسة الماء المذكور، أمران :

الأمر الأوّل : أنّ الظاهر من قوله عليه السلام : (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسّه شيء)[2] أنّه يعتبر في العاصميّة وعدم تأثير الملاقاة في نجاسة الماء، سبق الكرّيّة على الماء ولو آناًمّا. فإنّ الظاهر منه: أنّ الكرّيّة موضوعة للحكم بعدم تنجيس الملاقاة، وكلّ موضوع لابدّ وأن يتقدّم على حكمه، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقاة للنجاسة من سبق الكرّيّة ، ولذلك بنينا على نجاسة المتمّم كرّاً بالنجس؛ لأنّه يتّحد فيه زمان الكرّيّة والملاقاة، فلا محيص عن القول بنجاسة الماء مطلقاً؛ سواء جهل تأريخ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٢٨ ـ ٥٣٠ .

٢ ـ الكافي ٣ : ٢ / ١ و ٢، وسائل الشيعة ١ : ١١٧ و ١١٨، كتاب الطهارة ، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦ . وفي المصدر: (إذا كان الماء ...) .

الملاقاة والكرّيّة، أو علم تأريخ أحدهما :

أمّا في صورة الجهل بتأريخهما فلأنّ أصالة عدم كلّ منهما في زمان الآخر لاتقتضي سبق الكرّيّة، وكذا إذا علم تأريخ الملاقاة، فإنّ أصالة عدم الكرّيّة إلى زمان الملاقاة لاتقتضي عدم تحقّق الكرّيّة قبل الملاقاة.

وأمّا إذا علم تأريخ الكرّيّة فأصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة لاتثبت تأخّر الملاقاة عن الكرّيّة، وقد عرفت اعتباره في الطهارة.

الأمر الثاني : أنّه لو عُلّق شيء على أمر وجودي، فالحكم به متفرّع على إحراز ذلك.

وكان شيخنا الحائري قدس سره يذكر ذلك في بعض الموارد، فإنّ الحليّة في قوله عليه السلام : (لايحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه)[1] عُلّقت على طيب نفس المالك، فمع الشكّ في الطيب فهو شبهة مصداقيّة لايجوز التمسّك لجوازه فيه بذلك[2].

ففيما نحن فيه : الحكم بطهارة الماء الملاقي للنجس معلّق على إحراز كرّيّته، فلايحكم بطهارته مع عدم إحراز الكرّيّة، واستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة قد عرفت أنّه لايثبت سبق الكرّيّة على الملاقاة.

أقول : موضوع الحكم بالطهارة هو الماء البالغ حدّ الكرّيّة في الفرض، لكن موضوع الحكم بانفعال الماء أيضاً هو الماء القليل الغير البالغ حدّ الكرّيّة، الذي ذكر بعضهم: أنّ فيه مأتي رواية[3] أو ثلاثمائة[4]، فالماء البالغ حدّ الكرّيّة موضوع للحكم بالطهارة مع ملاقاته للنجس، والماء الغير البالغ حدّها موضوع للحكم بنجاسته

١ ـ عوالي اللآلي ١ : ٢٢٢ / ٩٨.

٢ ـ أُنظر كتاب البيع (تقريرات المحقّق الحائري)، الشيخ الأراكي ١ : ٧٩.

٣ ـ راجع رياض المسائل ١ : ٥ سطر ٨، فقد ذكر: بأنّ بعض الأصحاب جمع منها مئتي رواية.

٤ ـ أُنظر مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٤٢.

بملاقاته له، وبناء على ما ذكره من اعتبار تقدّم كلّ موضوع على حكمه، فكما أنّه لاتثبت الكرّيّة الموضوعة للطهارة بالاستصحاب، لايثبت به عدمها الموضوع للانفعال، فلايشمله أدلّة انفعال الماء القليل بملاقاته النجس، وكذا دليل عاصميّته وعدم انفعاله، والمرجع حينئذٍ هو قاعدة الطهارة.

وأمّا ما ذكره: من أنّ أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة لاتثبت تأخّر الملاقاة عنها، فهو صحيح، لكن لايفتقر إلى إثبات ذلك في الحكم بالطهارة، بل يكفي استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة.

وعلى فرض الإشكال على ذلك فاستصحاب طهارة الماء لا إشكال فيه، مع عدم إحراز نجاسته.

وأمّا الأمر الثاني الذي ذكره فليس له مستند صحيح وركن وثيق يعتمد عليه، نعم هو كذلك عند العرف والعقلاء في بعض الموارد؛ لأنّهم يحترزون عن الشبهة المصداقيّة، مثل أكل مال الغير مع عدم إحراز طيب نفس مالكه، ولعلّه لجهات أُخرى، وإلّا فلا دليل على لزوم الحكم بضدّ الحكم المعلّق على شيء مع عدم إحراز المعلّق عليه. نعم لايحكم حينئذٍ بالحكم المعلّق عليه.

التنبيه التاسع

في موارد التمسّك بالعموم واستصحاب حكم المخصّص

إذا ورد عامّ استغراقيّ، وخُصّص وأُخرج عنه فرد منه في زمان، مع إهماله أو إجماله بالنسبة إلى مابعده من الأزمنة كقوله: «أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً يوم الجمعة»، وشكّ في يوم السبت في أنّه هل يجب إكرام زيد أو يحرم، ففيه اختلاف بين الأعلام في أنّه مورد التمسّك بالعامّ، أو استصحاب حكم المخصّص مطلقاً، أو التفصيل بين ما أُخذ الزمان في الخاصّ بنحو الظرفيّة أو القيديّة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم[1] والمحقّق الخراساني قدس سرهما[2]، مع عدم تقطيع الزمان من الابتداء، وكذلك الميرزا النائيني ببيان آخر[3]، وشيخنا الحائري قدس سره في درسه، وإن لم يفصّل بينهما في دُرره[4].

ولتوضيح المطلب وتحقيقه لابدّ من تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: عموم العامّ الأفرادي الصادر من المولى بالنسبة إلى الأزمان

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٩٥ سطر ١٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

٣ ـ فوائد الأُصول ٤: ٥٣٢.

٤ ـ درر الفوائد: ٥٦٨.

يتصوّر علىٰ وجوه:

الأوّل : جعل كلّ زمان موضوعاً للحكم؛ بتقطيع أجزاء الزمان وإدخال لفظة مثل «كلّ» عليه. مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم».

الثاني : أن يجعل مجموع الأزمنة موضوعاً واحداً، مثل «أكرم العلماء في مجموع شهر رمضان».

الثالث : أن يصرّح في الكلام بالاستمرار والدوام، مثل «أكرم العلماء دائماً أو مستمرّاً»، فإنّ هذا الفرض غير الأوّلين، فإنّ المطلوب فيه واحد مستمرّ في عمود الزمان، كقيام الرقيب والحافظ في باب السلطان دائماً، فإنّه مطلوب واحد مستمرّ من ابتداء اليوم إلى انتهائه مثلاً، لكن لو خالف في جزء من الزمان فالباقي منه أيضاً مطلوب بالطلب الأوّل، لا بطلب آخر، فليس له إلّا مثوبة واحدة بامتثال ذلك في هذا الظرف من الزمان.

الرابع : أن لا يصرّح بذلك أيضاً، لكن استفيد الاستمرار والدوام من إطلاق طلبه وكلامه وجريان مقدّمات الحكمة، كما ذكره المحقّق الكركي صاحب «جامع المقاصد»[1]؛ إذ لولا إرادة الاستمرار والدوام من قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] للزم اللّغويّة؛ لكفاية الوفاء به حينئذٍ في الجملة ولو في الزمان الأوّل، وإن لم يَفِ به في الزمان الثاني.

ثمّ إنّ الزمان المأخوذ في الكلام بأيّ وجه من الوجوه المتقدّمة سوى الوجه الأخير، مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم» مثلاً: إمّا أن يكون قيداً للموضوع ـ أي العلماء ـ أو قيداً للمادّة ـ أي الإكرام ـ أو قيداً للحكم ـ أي الوجوب ـ أو قيداً للنسبة.

لكن الأوّل واضح البطلان، والثاني خلاف الظاهر، فهو مردّد بين الأخيرين.

---

١ ـ جامع المقاصد ٤ : ٣٨.

٢ ـ المائدة (٥) : ١.

الأمر الثاني: أنّ مثل قوله: «أكرم العلماء» في كلّ يوم وغيره من الاعتبارات ينحلّ عرفاً إلى عامّين: عامّ استغراقي، وعام زماني عند العرف والعقلاء، وحينئذٍ فمفاده: أكرم كلّ عالم، وليكن إكرامك إيّاهم في كلّ يوم، والعامّ الأوّل فوقانيّ، والثاني تحتانيّ.

وإن شئت قلت: عموم الأوّل أصليّ، والثاني فرعيّ، وكيف كان ليس هذان العامّان في عرض واحد، بل الثاني في طول الأوّل ومتفرّع عليه، ولا فرق في ذلك بين العموم الاستغراقي والمجموعي، أو مع التصريح بالاستمرار أو استفادته من الإطلاق، بل في الأخير ذلك أوضح، فإنّ جريان مقدّمات الحكمة واقتضاء الإطلاق، الاستمرار والدوام ـ للزوم اللغويّة بدون إرادته ـ في مرتبة متأخّرة عن تحقّق العموم الأوّل مع متعلّقاته، وكذلك فيما لو صرّح بالاستمرار، فإنّ الموضوع للحكم الثاني هو الحكم في العامّ الأوّل، وليس مفاد العامّ الثاني إفادة وجوب الإكرام، بل تكثيره.

الأمر الثالث: تفرّع العامّ الثاني على الأوّل وكونه في طوله، يقتضي رفع موضوع الثاني وانعدامه بتخصيص الأوّل وإخراج فردٍ منه، فإذا خُصّص بـ«لاتكرم زيداً» فهو تخصيص للعامّ الأوّل لا الثاني، فلا يوجب إلّا المخالفة في ظاهر الأوّل. نعم يرتفع به موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد.

وبعبارة أُخرى: التخصيص في العموم الأفرادي تصرّف في ظاهره فقط، لا في ظاهر العموم الأزماني أيضاً، فإنّ التصرّف فيه إنّما هو بإخراج فرد منه مع أنّه من أفراد الموضوع، نظير إخراج زيد العالم عن وجوب الإكرام في العامّ الأوّل، وأمّا خروجه لكونه جاهلاً فليس ذلك تصرّفاً فيه، فلو فرض استقلالهما، مثل «أكرم كلّ عالم، وليكن إكرامك لهم في كلّ يوم»، فكما أنّه لا تعرّض في الأوّل لموضوعه، وأنّ هذا عالم أو لا، كذلك الثاني لا تعرّض فيه لموضوعه، وأنّ وجوب الإكرام فيماذا، بل مفاده استمرار وجوب الإكرام فيما يجب، فمع تخصيص العامّ الأوّل يخرج بعض موضوع العامّ

الثاني عن الموضوعيّة له؛ أي وجوب إكرام زيد، فكذلك في الجملة الواحدة المنحلّة إليهما عرفاً كما في المقام، كما أنّ تخصيص الثاني إنّما يوجب التصرُّف فيه، لا في العامّ الأوّل، ولا فرق في ذلك أيضاً بين كون العامّ الثاني استغراقيّاً، أو مجموعيّاً، أو صرّح فيه بالاستمرار والدوام، أو استفيد الاستمرار منه بمعونة مقدّمات الحكمة وإطلاقه، كما ذكره المحقّق المذكور في مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الدالّ بإطلاقه على استمرار وجوب الوفاء بها؛ بحيث صار كأنّه لازم ماهيّة العقود.

تحقيق في المقام

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول : لو ورد عامّ أفرادي، وخُصِّص ذلك بإخراج فرد منه أو جميعهم في زمان خاصّ، مثل «لاتكرمهم يوم الجمعة» مع إجمال المخصّص أو إهماله بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان الخاصّ، كقيام الإجماع على خروج زمان ظهور الغَبْن في البيع، المخصِّص لقوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ، فمقتضى ما ذكرناه في المقدّمات هو جواز التمسّك بالعامّ فيما بعد ذلك الزمان مطلقاً، ولايجري فيه استصحاب حكم المخصِّص؛ وذلك لما عرفت من أنّ هنا عمومين: أحدهما العموم الأفرادي، وثانيهما العموم الأزماني، والموضوع في كلٍّ منهما غير موضوع الآخر، فإنّ موضوع الأوّل كلّ فرد فرد، وموضوع الثاني كلّ يوم، وتخصيص الأوّل عبارة عن إخراج مثل زيد العالم، وتخصيص الثاني عبارة عن إخراج بعض الأيّام، كيوم الجمعة، فكما لا يضرّ إخراج فرد ـ بتخصيص العموم الأوّل ـ بالفرد الآخر وبقائه تحت العموم؛ لأنّه مصداق مستقلّ للعموم وفي عرض المصداق المخرَج منه، كذلك إخراج يوم الجمعة ـ مثلاً ـ عن العموم الثاني، لايضرّ يوم السبت في بقائه تحته؛ لأنّه مصداق مستقلّ له وفي عرض المخرَج؛ وإن كان الزمان متدرّج الوجود بحسب الذات، لكن المفروض أنّ المتكلّم لاحظ كلّ يوم أو كلّ قطعة منه موضوعاً في عرض اليوم الآخر والقطعات

الأُخرى، فإخراج بعض الأيّام أو القطعات تصرّف فيه خاصّة، لا في العموم الأفرادي، وهكذا لو قال: «أكرم كلّ عالم مستمرّاً أو دائماً» أو استفيد الدوام من مقدّمات الحكمة، فإذا خرج يوم الجمعة عن ذلك الحكم بتقييد الاستمرار بغير يوم الجمعة، يتمسّك بالإطلاق المستفاد منه الاستمرار بالنسبة إلى يوم السبت. فكما أنّه لو خُصّص العموم الأفرادي ـ مثل «أكرم العلماء» ـ بإخراج فرد منه يتمسّك بالعموم بالنسبة إلى سائر الأفراد، كذلك في العموم الأزماني، ولو دار الأمر في تخصيص العموم الأفرادي بين الأقلّ والأكثر، يتمسّك بالعموم بالنسبة إلى غير المعلوم الخروج ـ الذي هو الأقلّ ـ أي الأكثر، كذلك في العموم الأزماني، ويتمسّك بإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] على الاستمرار عند دوران المخصّص بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الأقلّ معلوم الخروج، والأكثر مشكوكه، فيتمسّك بإطلاقه بالنسبة إليه.

واتّضح بذلك: أنّ ذلك ليس تخصيصاً لعموم الاستمرار، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره[2]، بل هو تقييد لإطلاقه، وأنّه يؤخذ بالقدر المتيقّن من التقييد، ويتمسّك بالإطلاق بالنسبة إلى الأكثر، كما في العامّ والخاصّ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، لأنّ التقييد الزائد يحتاج إلى الدليل، كما أنّ التخصيص الزائد يحتاج إلى الدليل.

ولافرق في ذلك بين أخذ الزمان بنحو الاستمرار تصريحاً، أو بمعونة مقدّمات الحكمة، أو بنحو العموم الاستغراقي، نعم لو اُخذ بنحو العموم المجموعي، فبالتخصيص يستكشف عدم وجوب الإكرام في غير المخرج من الأزمنة أيضاً. لكن المفروض في البحث هو أخذه بأحد النحوين الأوّلين.

وظهر أيضاً: أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أخذ الزمان قيداً أو ظرفاً.

---

١ ـ المائدة (٥): ١.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٣٩٥ سطر ١٨.

وذكر **الميرزا النائيني**قدس سره لتفسير تفصيل الشيخ الأعظمقدس سره في المقام مقدّمات، وقال في المقدّمة الرابعة منها ما حاصله: إنّ مصبّ العموم الزماني: تارة هو متعلّق الحكم، وأُخرى هو نفس الحكم؛ بمعنى أنّه يلاحظ الزمان تارة في ناحية متعلّق الحكم كالوفاء والإكرام ونحو ذلك، فآنات الزمان قيد للوفاء والإكرام فيهما في كلّ آنٍ معروضان للحكم.

وأُخرى في ناحية نفس الحكم الشرعي كالوجوب، وحينئذٍ فالحكم الشرعي ثابت في كلّ آنٍ من آنات الزمان، فعلى الأوّل يصير العموم الزماني داخل في دائرة الحكم، ويرد الحكم عليه، وعلى الثاني يصير العموم الزماني خارجاً عن دائرة الحكم ووارداً عليه، وهذان الوجهان وإن اتّحدا بحسب النتيجة، إلّا أنّهما يفترقان فيما هو المهمّ بالبحث في المقام[1].

وقال في المقدّمة الخامسة منها: إنّ الفرق بينهما من وجهين :

الأوّل : أنّه لو أُخذ العموم الزماني قيداً للمتعلّق، أمكن أن يتكفّل اعتباره نفسُ دليل الحكم، مثل أن يقول: «أكرم العلماء في كلّ زمان، أو دائماً»، بخلاف ما لو أُخذ قيداً للحكم، فإنّه لايمكن أن يتكفّل نفس دليل الحكم لبيانه، بل لابدّ في بيانه من دليل منفصل ؛ لأنّ استمرار الحكم أو دوامه فرع ثبوت الحكم ووجوده، فنسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده، نسبة الموضوع إلى محموله، ففي قولنا: «الحكم مستمرّ» يكون «الحكم» موضوعاً، و «مستمرّ» محمولاً، فلايمكن أن يتكفّل الحكم ببيان أزمنة وجوده.

الثاني : لو جعل مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم، فعند الشكّ في التخصيص وخروج بعض الأزمنة وعدمه، يصحّ التمسّك بالعموم الزماني الذي دلّ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٣٥ ـ ٥٣٦ .

دليل الحكم عليه، فلو قال: «أكرم العلماء في كلّ زمان، أو مستمرّاً»، ثمّ شكّ في وجوب إكرام العالم في قطعة من الزمان، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي الذي تكفّل العموم الزماني به، ولا تصل النوبة إلى استصحاب وجوب الإكرام من غير فرق بين الألفاظ الدالّة على العموم، ولا يصحّ استصحاب حكم الجزء السابق من الزمان؛ لأنّه إسراءُ حكمٍ من موضوع إلى موضوع آخر. فالاستصحاب في هذا القسم ساقط من أصله؛ بحيث لو فرض عدم العموم للدليل الاجتهادي بالنسبة إلى جميع الأزمنة، كان المرجع في زمان الشكّ هو سائر الأُصول؛ من غير فرق بين الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره، فلو علم بعدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، وشكّ فيه في يوم السبت فإنّه يرجع إلى العموم، لا إلى استصحاب حكم الخاصّ، بخلاف ما لو جعل مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، فإنّه لا مجال للتمسّك فيه به إذا شكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لابدّ فيه من الرجوع إلى الاستصحاب، على عكس ما لو جعل مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم.

والسرّ في ذلك: هو أنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في الحكم، وقد تقدّم أنّ الحكم يصير بمنزلة الموضوع للعموم الزماني في هذا القسم، ولايمكن أن يتكفّل العمومُ الزماني وجودَ الحكم مع الشكّ فيه؛ لأنّه حينئذٍ يصير من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، وهو غير صحيح، بل لابدّ من الرجوع إلى الاستصحاب من غير فرق بين الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره[1]. انتهى.

أقول: أمّا الجهة الأُولى للفرق بينهما فهي غير فارقه؛ فإنّ استمرار الحكم وإن كان متفرّعاً على ثبوت الحكم، لكنّه لايستلزم انفصال الدليل المتكفّل لبيان الاستمرار عن المتكفّل لبيان نفس الحكم وإن جعل الاستمرار قيداً للحكم، بل يمكن إفادة ذلك

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٥٣٦ ـ ٥٤٠.

بقيد متّصل مثل «أكرم العلماء دائماً أو مستمرّاً»؛ إذ لا قصور في هذا القيد عن إفادة استمرار الحكم، وكذا لو لم يُصرّح بهذا القيد في الكلام، بل استفيد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ولو لم يكن في عبارته‌قُدِّسَ‌سِرُّه لفظة «منفصلاً»، لأمكن أن يقال: إنّ مراده‌قُدِّسَ‌سِرُّه: هو أنّه بناءً على أنّ العموم الزماني قيد للمتعلّق، لم يحتج إلى لحاظه في نفس الحكم، بخلاف ما لو جعل قيداً للحكم، فإنّ هذا الكلام صحيح، ولكنّه من قبيل توضيح الواضحات.

وأمّا ما ذكره في الجهة الثانية للفرق بينهما فهو أيضاً غير فارق؛ وذلك فإنّه لو صرّح المتكلّم بقيد الاستمرار أو العموم الزماني، مثل «أكرم كلّ عالم مستمرّاً أو في كلّ يوم» بنحو القضيّة الحقيقيّة، فلاريب في أنّ موضوع الحكم بالاستمرار هو نفس وجوب إكرام كلّ عالم بنحو الإهمال وصرف وجوده عرفاً؛ لتبادر ذلك في أذهان العقلاء في مثل : (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)[١]، فإنّ موضوع الحكم بالاستمرار هو نفس الحلّيّة بنحو الإهمال، لا الحلال المستمرّ، وإلّا يصير قضيّة ضروريّة وبشرط المحمول؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى أنّ الحلال المستمرّ مستمرّ، وإذا كان الموضوع للحكم في العامّ التحتاني هو صِرف وجود الحكم بنحو الإهمال، لا المقيّد بالاستمرار، والمفروض أنّ القضيّة حقيقيّة أُخذ موضوعها مفروض الوجود، فلابدّ أن يتعلّق الحكم بالاستمرار في العامّ الثاني بالحكم المفروض الوجود، فلو شكّ في أصل ثبوت الحكم، كما لو شكّ في وجوب إكرام زيد العالم وعدمه، فرافع الشكّ المذكور هو العامّ الأوّل، أي «أكرم العلماء»، فيتمسّك به لإثبات وجوب إكرام زيد بنحو الإهمال، ثمّ بعد ثبوت أصل وجوب إكرامه في الجملة لو شكّ في استمراره وعدمه بأن احتمل عدم وجوب إكرام زيد يوم السبت، فرافع هذا الشكّ هو العامّ الثاني أو المطلق،

---

١ ـ الكافي ١ : ٤٧ / ١٩.

فيتمسّك به لإثبات وجوب إكرامه يوم السبت أيضاً، وليس ذلك من قبيل إثبات الموضوع بالحكم؛ كي يرد عليه ما ذكره‌قدس‌سره : من أنّ الحكم لا يتكفّل لإثبات موضوعه وإحرازه، إلّا إذا فرض تقييد موضوعه بالاستمرار الذي يرجع إلى القضيّة بشرط المحمول، ولاريب أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من أنّ الموضوع للحكم بالاستمرار في العامّ الثاني هو الحكم بنحو الإهمال، لا المقيّد بالاستمرار، وإلّا يلزم عدم استفادة الاستمرار لحلال محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم من قوله‌عليه‌السلام : (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)، واستفادته من الخارج، وهو كما ترى؛ لأنّ مفاده حينئذٍ: هو أنّ حلاله المستمرّ حلال إلى يوم القيامة، لا مطلق الحلال.

وكذلك الكلام فيما لو لم يصرّح بقيد الاستمرار، بل استفيد من الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة؛ لأنّه ليس موضوع مقدّمات الحكمة في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] إلّا نفس وجوب الوفاء بنحو الإهمال، لا المقيّد بالاستمرار؛ لاستفادة الاستمرار منه في مرتبة متأخّرة عن ثبوت أصل وجوب الوفاء، فمع الشكّ في أصل وجوب الوفاء بعقد ـ كالعقد بالفارسيّة ـ يتمسّك لرفعه بأصالة العموم في العامّ الأوّل، ومع الشكّ في خروج زمان خاصّ لعقد؛ لأجل احتمال التقييد بقيد، أو في مقداره مع العلم بأصل التقييد، يتمسّك لرفعه بأصالة الإطلاق أو العموم الثاني بلا إشكال.

فتلخّص : أنّه لا مجال لاستصحاب حكم المخصّص فيما لو شكّ في ثبوت حكم العامّ فيما بعد الزمان المعلوم خروجه عن العموم أصلاً، بل لابدّ فيه من التمسّك بالعموم الزماني أو إطلاق قيد الاستمرار مطلقاً.

---

١ ـ المائدة (٥) : ١.

إشكال وتفصّيات

إن قلت: مقتضى ما ذكر ـ من تفرُّع العامّ الثاني أو الإطلاق على العامّ الأوّل، وأنّ التصرّف في كلّ واحد منهما بالتخصيص ليس تصرّفاً في الآخر ـ هو التفصيل في المقام بما يخالف التفصيل الذي اختاره في «الكفاية»[1]، وهو التفصيل بين منقطع الأوّل وبين منقطع الوسط والآخر، بل التفصيل في منقطع الوسط أيضاً بوجه وبينه بوجه آخر؛ بالقول بجريان الاستصحاب في منقطع الأوّل، وفي قسم من منقطع الوسط، والتمسّك بالعامّ في منقطع الآخر وفي قسم آخر من منقطع الوسط. فإنّه لو شكّ في منقطع الأوّل في أنّ هذا المصداق ـ كزيد العالم ـ ليس له حكم أصلاً؛ ليلزم التخصيص في العامّ الأوّل دون الثاني، أو أنّه ليس له حكم في خصوص هذا اليوم؛ ليلزم التخصيص في العامّ الثاني أو تقييد الإطلاق، دون العامّ الأوّل، فمقتضى هذا العلم الإجمالي ـ بخروج هذا المصداق عن هذا الحكم رأساً أو في هذا الزمان الخاصّ فقط ـ هو تعارض أصالتي العموم في كلٍّ من العامّين أو أصالة العموم في العامّ الأوّل وأصالة الإطلاق في الثاني، وتساقطها، ولا ترجيح لإحديها على الأُخرى، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص بالنسبة إلى ما بعد هذا الزمان، مثلاً لو قال: «أكرم العلماء من أوّل شهر رمضان إلى آخره في كلّ يوم منه»، وعلم بخروج الفسّاق منهم وعدم وجوب إكرامهم: إمّا رأساً بتخصيص العامّ الأوّل وبقاء العموم الثاني بحاله، أو خروج الفسّاق منهم في اليوم الأوّل منه؛ بتخصيص العموم الثاني بإخراجهم في اليوم الأوّل منه فقط، وإبقاء الأوّل بحاله. فأصالة العموم في كلّ منهما جارية بالنسبة إلى ما بعد اليوم الأوّل، ولا ترجيح لإحديهما، فتتساقطان، والمرجع حينئذٍ استصحاب حكم

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٨٣.

اليوم الأوّل القدر المتيقّن خروجه.

وهكذا في منقطع الوسط فيما لو دار الأمر بين تخصيص العامّ الثاني؛ بخروج اليوم العاشر ـ مثلاً ـ فقط، دون ما قبله وما بعده، وبين تخصيص العموم الأوّل وخروجه مع ما قبل الوسط وما بعده، فإنّ الأمر حينئذٍ دائر بين المتباينين، ومقتضى القاعدة تساقط الأصلين من الجانبين والرجوع إلى استصحاب حكم المخصِّص، بخلاف ما لو شكّ ودار الأمر بين خروج اليوم الوسط فقط؛ بتخصيص العموم الثاني، أو هو مع ما بعده، مع العلم بخروج ما قبل الوسط، فإنّ أصالة العموم الزماني أو الإطلاق محكّمة بلا معارض؛ للعلم بعدم تخصيص العامّ الأوّل، فمقتضى ما ذكرت هو التفصيل الذي ذكرناه، لا التمسّك بالعموم الثاني أو الإطلاق مطلقاً.

قلت : يمكن التفصّي عن هذا الإشكال بوجوه لايخلو بعضها عن الإشكال :

الوجه الأوّل : أن يقال : حيث إنّ العموم الأوّل متقدّم على العموم الثاني بحسب الرُّتبة؛ لأنّ موضوع الثاني هو حكم العامّ الأوّل، فأصالة العموم في الأوّل جارية في رتبة متقدّمة على أصالة العموم في الثاني، وأنّها بلا معارض.

لكن يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ الرتبة العقليّة غير ملحوظة عند العرف والعقلاء في باب تعارض الدليلين أو الأصلين، وأنّهما عندهم متعارضان، وأنّ تقدّم أحدهما على الآخر بحسب الرُّتبة ـ : أنّ ذلك لايفيد في صيرورة أصالة العموم في الأوّل بلا معارض؛ للعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحد العمومين، فكما يحتمل إرادة خلاف الظاهر في العموم الثاني، كذلك يحتمل إرادته في الأوّل المتقدّم رتبة، وحينئذٍ فالأصل في الأوّل معارض معه في الثاني؛ لمكان العلم الإجمالي المذكور، فالتقدّم الرُّتبي لايُفيد ولا يثمر في رفع التعارض بينهما، كما سيجيء ـ إن شاء الله ـ في باب الأصل السببي والمسبّبي.

الوجه الثاني : أنّا لا نُسلّم دوران الأمر في المقام بين المتباينين، بل هو من قبيل

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ للعلم بخروج يوم الجمعة والشكّ في خروج ما بعده من الأيّام، والقدر المعلوم خروجه هو يوم الجمعة، فيتمسّك بالنسبة إلى الزائد عنه من الأيّام التي بعده بالعموم الثاني.

وبعبارة أُخرى : ينحلّ العلم الإجمالي فيه إلى العلم التفصيلي بخروج يوم الجمعة، والشكّ البَدْوي بالنسبة إلى الزائد عنه من الأيّام الأُخر.

وفيه أيضاً : أنّه لابدّ في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر أن يكون الأقلّ أقل ذلك الأكثر والأكثر أكثر ذلك الأقلّ، كما لو قال: «أكرم العلماء»، وعلم إمّا بخروج زيد فقط عنه، أو هو مع عمرو، فإنّ العلم الإجمالي فيه ينحلّ إلى العلم التفصيلي بخروج زيد، والشكّ البدوي في خروج عمرو، فيتمسّك في المشكوك بالعموم.

وبالجملة : مسألة الأقلّ والأكثر التي ينحلّ العلم الإجمالي فيها: هي ما إذا كان هناك عامّ مخصَّص بمخصِّص مردّد بين الأقلّ والأكثر، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ فيه عامّين عُلم إجمالاً بتخصيص أحدهما، ولا ترجيح في البين.

نعم لو علم بتخصيص العموم الثاني معيناً، ودار أمر مخصِّصه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه ينحلّ العلم الإجمالي فيه إلى العلم التفصيلي بخروج الأقلّ والشكّ البَدْوي بالنسبة إلى الأكثر، لكنّ المفروض في المقام دوران الأمر بين تخصيص هذا العامّ الأوّل، وإخراج فرد منه كزيد من بين أفراده، وبين تخصيص العامّ الثاني وإخراج يوم الجمعة ـ مثلاً ـ من بين أفراده، وهي قطعات الزمان أو الأيّام، فهو من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، والأصل في كلٍّ منهما معارَض بالأصل في الآخر، فيتساقطان، ويرجع إلى استصحاب حكم المخصِّص.

الوجه الثالث : أنّ المفروض في المثال: العلم بخروج إكرام زيد يوم الجمعة ـ مثلاً ـ تفصيلاً من وجوب إكرام العلماء، مع العلم بأنّه عالم، والشكّ إنّما هو بالنسبة إلى ما بعده من الأيّام، فبالنسبة إلى خروج زيد يوم الجمعة من العامّ الثاني، يشكّ في

أنّه هل هو بنحو التخصيص له مع بقاء العموم الأوّل، أو بنحو التخصّص وخروجه موضوعاً بتخصيص العموم الأوّل؟ ولا يكشف بأصالة العموم في الثاني حال الفرد؛ وأنّ خروجه بنحو التخصّص بتخصيص العامّ الأوّل؛ لما تقدّم من أنّ بناء العقلاء على العمل بتلك الأُصول ، كأصالة العموم والإطلاق والحقيقة، إنّما هو فيما إذا عُلم المعنى الحقيقي والمجازي، وشكّ في أنّ المتكلّم أيّهما أراد، أو فيما إذا شكّ في تخصيص العموم أو تقييد المطلق، فإنّه استقرّ بناؤهم على الاعتماد على تلك الأُصول في مقام الاحتجاج، ويوم الجمعة بالنسبة إلى العامّ الثاني ليس كذلك؛ للعلم بخروجه، غاية الأمر دوران الأمر فيه بين التخصيص والتخصّص، وعرفت عدم جريان أصالة العموم فيه لاستكشاف حال الفرد؛ وأنّ خروجه بنحو التخصّص لا التخصيص، وحينئذٍ فأصالة العموم في الأوّل بلا معارض؛ لفرض الشكّ في تخصيص هذا العامّ، وحيث إنّ الشكّ في تخصيص العامّ الأوّل، فأصالة العموم فيه محكّمة مع العلم بمعناه الحقيقي.

وبعبارة أُخرى : بناء العقلاء على العمل بهذه الأُصول اللفظيّة والاحتجاج بها، إنّما هو فيما لو شكّ في تخصيص العامّ أو تقييد المطلق، وفي صورة الشكّ في المراد، لا فيما إذا عُلم بخروج فرد وشُكّ في أنّه بنحو التخصيص أو التخصّص والخروج الموضوعي، كما فيما نحن فيه بالنسبة إلى العامّ الثاني، فإنّ أصالة العموم فيه واستكشاف حال الفرد غير جارية، فلا معارض لأصالة العموم في العامّ الأوّل، فيتمسّك بها للشكّ في تخصيصه مع العلم بأنّ زيداً ـ مثلاً ـ من أفراده، ويتحقّق بها موضوع العامّ الثاني.

هذا بالنسبة إلى يوم الجمعة المعلوم عدم وجوب إكرام زيد ـ مثلاً ـ فيه.

وأمّا بالنسبة إلى ما بعده من الأيّام المشكوك خروجه وعدمه، فأصالة العموم في الثاني بلا معارض؛ لأنّه بعد جريان أصالة العموم في الأوّل بالنسبة إلى المصداق المعلوم خروجه، وهو يوم الجمعة في المثال، مع العلم بأنّه من العلماء، يتحقّق بها موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد، وحيث إنّه علم بعدم وجوب إكرامه يوم

الجمعة بالدليل الخاصّ، فهو مخصِّص للعامّ الثاني بالنسبة إلى يوم الجمعة، وأمّا ما بعده من الأيّام المشكوك خروج زيد من وجوب الإكرام فيها، فلا مانع من التمسّك بالعامّ الثاني بالنسبة إليها.

الوجه الرابع : أنّه لا مجال لأصالة العموم في العامّ التحتاني بالنسبة إلى إكرام زيد يوم الجمعة؛ للعلم بخروجه فيه؛ لأنّه إن اُريد منها حفظ العموم في العامّ الثاني وإثباته، يرد عليه : أنّه مضافاً إلى أنّ المفروض العلم بعدم وجوب إكرام زيد فيه، يلزم من وجودها عدمها؛ لاستلزام جريان أصالة العموم فيه وعدم تخصيصه التخصيصَ في العامّ الأوّل؛ بخروج زيد عن وجوب الإكرام رأساً، ومعه ينتفي موضوع الحكم في العامّ الثاني بالنسبة إلى زيد ، وهو ما ذكرناه من المحذور، وهو ناش عن كون الحكم في العامّ الأوّل موضوعاً للعامّ الثاني، ولولا هذا الارتباط بينهما لم يلزم هذا المحذور، كما لو قال: «أكرم العلماء، وأكرم التجّار»، وعلم إمّا بخروج زيد التاجر من الثاني، أو زيد العالم من الأوّل، فإنّه لا محذور في جريان أصالة العموم في كلٍّ منهما، إلّا عدم الترجيح لإحداهما على الاُخرى، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ إثبات وجوب إكرام زيد يوم الجمعة؛ بإجراء أصالة العموم في الثاني يستلزم عدم وجوبه ؛ لأنّ اللازم حينئذٍ ورود التخصيص على العامّ الأوّل، وخروج زيد عن هذا العامّ، وعدم وجوب إكرامه رأساً، فإذا لم تكن أصالة العموم بالنسبة إلى يوم الجمعة جارية، تصير أصالة العموم في العامّ الأوّل بلا معارض، وبها يتحقّق موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد، وحيث إنّ يوم الجمعة خارج عنه بالدليل، فبالنسبة إلى ما بعده من الأيّام لا مانع من جريانها في العامّ الثاني بالنسبة إلى زيد؛ للشكّ في خروجه منه، فيحكم بوجوب إكرامه فيها.

الوجه الخامس : أنّ أصالة العموم في العامّ التحتاني غير جارية بالنسبة إلى خصوص وجوب إكرام زيد؛ للعلم بعدم وجوب إكرامه فيه: إمّا بتخصيص العامّ

الثاني، أو تخصّصه بتخصيص العامّ الأوّل، فتكون أصالة العموم في العامّ الفوقاني بلا معارض، فيثبت بها في الثاني؛ وجوب إكرامه فيما بعد يوم الجمعة ؛ من الأيّام المشكوك وجوب إكرامه فيها.

فتلخّص : أنّه لا مجال للتمسّك باستصحاب حكم المخصِّص في شيء من الموارد.

تذنيب : في أخذ الزمان بنحو الاستغراق أو الاستمرار

ذكر الشيخ الأعظمقدس سره في خلال كلامه: أنّه إن أُخذ الزمان في العامّ بنحو الاستغراق؛ بأن جعل كلّ قطعة من قطعاته موضوعاً للحكم، فلا مجال فيه لاستصحاب حكم المخصِّص، بل يتمسّك فيه بالعامّ؛ بحيث لو لم يكن عامّ أيضاً لم يجرِ استصحابه، بل لابدّ من الرجوع إلى سائر الأُصول .

وإن أُخذ بنحو الاستمرار تصريحاً، أو لاستفادته من مقدّمات الحكمة، فهو مورد التمسّك باستصحاب حكم المخصِّص لا العامّ؛ بحيث لولا الاستصحاب لايرجع فيه إلى العموم[1].

أقول : كأنّهقدس سره جعل المناط والملاك في جريان الاستصحاب، لحاظ حال العموم، وأنّه لا مجال للاستصحاب في الفرض، بخلاف الفرض الثاني.

ولكنّه ليس كذلك، بل المناط ملاحظة حكم المخصِّص، فإن اتّحدت القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فيه؛ بأن أُخذ الزمان فيه بنحو الظرفيّة، فهو مورد جريان الاستصحاب، وإلّا بأن أُخذ مفرِّداً فلا.

ثمّ إنّه تقدّم البحث فياستصحاب صحّة الأجزاء السابقة لوشكّ فيها، فلانعيده.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٩٥ سطر ١٢ .



التنبيه العاشر

حول المراد من الشكّ في الأدلّة

أنّ الشكّ المأخوذ في الاستصحاب أعمّ من المتساوي الطرفين وغيره؛ لأنّ الظاهر أنّ جعل الشكّ مقابل الظنّ والوهم مجرّد اصطلاح ناشٍ من المنطقيّين[1]، وتبعهم فيه غيرهم من أرباب العلوم، وإلّا فهو في متن اللّغة ليس كذلك؛ حيث إنّه فسّر فيه بالارتياب[2] ونحوه[3] الأعمّ من متساوي الطرفين، وعلى فرض الإغماض عن ذلك وعدم ثبوته كذلك لغةً، لكن لاريب في أنّ المراد منه في باب الاستصحاب وأخباره هو المعنى الأعمّ: إمّا لما تقدّم عند التعرّض لاستصحاب مؤدّى الأمارات: من إقامة الشواهد من الأخبار وارتكاز ذلك في أذهان العرف والعقلاء ومناسبة الحكم والموضوع ـ على أنّ المراد من اليقين والشكّ المأخوذين في الاستصحاب في لسان الأخبار هو الحجّة واللاحجّة، لا اليقين الاصطلاحي الجازم.

وإمّا لاستفادة ذلك من أخبار الاستصحاب، كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره[4]؛ حيث جعل الشكّ فيها مقابلاً لليقين، وعدم نقضه إلّا بيقين آخر الظاهر في أنّ المراد

---

١ ـ الإشارات والتنبيهات ١ : ١٢ ـ ١٣.

٢ ـ مجمع البحرين ٥ : ٢٧٦.

٣ ـ القاموس المحيط ٣ : ٣١٩، لسان العرب ٧: ١٧٤.

٤ ـ فرائد الأُصول : ٣٩٨ سطر ١٧.

منه عدم اليقين، وأنّ حدّ حرمة نقض اليقين إنّما هو حصول يقين آخر، وكذلك قولهعليه السلام[١]: (لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام) في جواب قول زرارة: (فإن حُرّك في جنبه شيء)، مع أنّه أمارة ربّما يحصل منها الظنّ بالنوم؛ حيث جعل الغاية، حصول اليقين بالخلاف.

وكذلك مفروض السؤال في الرواية الثانية لزرارة[٢]؛ المفروض فيها كونه في معرض إصابة الدم للثوب، فيستفاد من مجموع ما ذكر أنّ المراد من الشكّ هو المعنى الأعمّ، ولا يحتاج إلى تجشّم الاستدلال بالإجماع التقديري؛ بمعنىٰ أنّه لو كان المستند للجميع في حجّيّة الاستصحاب هو الأخبار، لأجمعوا على ذلك[٣]. فإنّ حجيّة الإجماع إنّما هي لأجل كشفه عن رأي المعصوم المتوقّف على إجماع محقّق ثابت، ولايكفي فيه وجوده التقديري، كما فيما نحن فيه؛ لعدم استنادهم فيه إليها إلى زمان والد الشيخ البهائي قدس سره[٤].

وكذلك الاستدلال : بأنّ الظنّ الغير المعتبر: إمّا لوجود الدليل على عدم اعتباره، أو لعدم الدليل على اعتباره، فعلى الأوّل فوجوده كعدمه، فيترتّب عليه آثار عدمه، وعلى الثاني فمرجعه إلى نقض اليقين بالشكّ[٥]، فإنّ ذلك كلّه تبعيد للمسافة بلا حاجة إليه.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥ ، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٥٣ و ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤١ ، الحديث ١ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٩٨ سطر ١٤ .

٤ ـ نقل ذلك الشيخ الأنصاري عن محكي العقد الطهماسبي لوالد الشيخ البهائي في فرائد الأُصول: ١١٩ سطر ١١ .

٥ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٣٩٨ سطر ٢٢ .

خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب أُمور :

الأمر الأوّل

وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة

لا إشكال في اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة في الاستصحاب بحسب الموضوع والمحمول مطلقاً؛ سواء كان في الهليّات البسيطة أو المركّبة، وهو من القضايا التي قياساتها معها. وأمّا إحراز وجود الموضوع فلا يعتبر فيه.

توضيح ذلك : إنّ اليقين والظنّ والشكّ والوهم من المعاني التي لايمكن تعلّقها بالمعاني التصوّرية، بل هي دائماً تتعلّق بالقضايا والمعاني التصديقيّة، وأمّا اليقين والشكّ في عدالة زيد ـ مثلاً ـ فمرجعها إمّا اليقين والشكّ بتحقّق عدالته على ماهو مفاد «كان» التامّة والهليّة البسيطة، أو كون زيد عادلاً على ماهو مفاد «كان» الناقصة والهليّة المركّبة، وإلّا فنفس العدالة ونحوها من المعاني التصوّرية لايعقل تعلّق اليقين والشكّ بها، فالمستصحب دائماً من القضايا، ومعنى استصحابها هو البناء على وجودها المتيقّن في ظرف الشكّ.

حول اعتبار بقاء الموضوع

فما يظهر من الشيخ الأعظمقُدّسَ سِرُّه من أنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع في الزمان اللّاحق، وأنّ المراد به معروض المستصحب، فإذا أُريد استصحاب بقاء وجود زيد أو قيامه، فلابدّ من وجود زيد وتحقّقه في الزمان اللّاحق على النحو الذي كان معروضاً للمستصحب في السابق؛ سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في الخارج بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره الذهني، لا بوجوده الخارجي[1].

فيه أوّلاً: ما عرفت من أنّه لايمكن استصحاب نفس العارض بالمعنى التصوّري؛ لعدم إمكان تعلّق اليقين والشكّ اللّذين هما من أركان الاستصحاب به، بل المستصحب دائماً من المعاني التصديقيّة التي يمكن تعلّق اليقين والشكّ بها، فليس المستصحب في استصحاب العدالة، نفس العدالة بالمعنى العارض على زيد، وكذلك في استصحاب الوجود، فما ذكرهقُدّسَ سِرُّه خلطٌ بين المستصحب ومحمول القضيّة، مع أنّ المستصحب هو القضيّة لا محمولها، فلو ترتّب الأثر على الكون المحمولي للعدالة ـ مثلاً ـ لترتّب عليه باستصحابه، وأمّا لو ترتّب الأثر على الكون الرابط، ككونه عادلاً بالنسبة إلى جواز الائتمام به وصحّة الطلاق عنده ونفوذ شهادته تترتّب تلك الآثار باستصحاب ذلك، لا باستصحاب تحقّق العدالة بنحو الكون المحمولي، إلّا على القول بحجّيّة الأصل المثبت؛ ضرورة أنّ استصحاب تحقّق العدالة لايثبت اتّصاف زيد بالعدالة.

وثانياً: فلأنّ إحراز الموضوع ووجوده غير ممكن في بعض الموارد، كما في

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٩٩ سطر ٢٠.

استصحاب الوجود؛ لأنّه إن أُريد إحراز موضوعه به ـ وهو زيد مثلاً ـ في الخارج والتصديق بوجوده فيه، فهو لايجتمع مع الشكّ في وجوده واستصحابه.

وإن أُريد إحراز وجوده في الذهن، كما صرّح‌قدس‌سره به، ففيه: أنّ الموضوع للوجود الخارجي الذي يُراد إثباته بالاستصحاب، ليس هو زيد المتقرّر في الذهن بالضرورة، بل الموضوع هو نفس هويّة زيد المتّحدة مع الوجود في الخارج، وإلّا فلايمكن اتّحاد زيد المتقرّر في الذهن مع الوجود الخارجي، ولعلّ هذا الاشتباه ناشٍ من قولهم: إنّ الوجود عارض الماهيّة ذهناً[1]، فتوهّم منه: أنّ المعروض هو زيد المتقرّر في الذهن، مع أنّ مرادهم ليس ذلك، فإنّ الوجود وإن لم يكن عارضاً عليه في الخارج، لكنّه متّحد معه فيه؛ لأنّ قولنا: «زيد موجود» حكاية عن الخارج والواقع.

وبالجملة: ظاهر كلامه‌قدس‌سره غير مستقيم، إلّا أن يريد ما ذكرناه، ولكن ظاهر كلامه‌قدس‌سره خلافه.

فتلخّص: أنّه يعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة موضوعاً ومحمولاً، ولا يعتبر فيه إحراز بقاء الموضوع[2].

ثمّ إنّه‌قدس‌سره قال: والدليل على اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب واضح: لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به: فإمّا أن يبقى في غير محلّ وموضوع، فهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ١٨ سطر ١٠.

٢ ـ الظاهر أنّ مرادهم من اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب: هو إحراز موضوع القضيّة المستصحبة، وبقاؤه على نحو ما كان موضوعاً في الزمان السابق، فإن كان الموضوع في السابق هو وجوده الخارجي فلابد من إحرازه كذلك، وإن كان نفس ماهيّته فلابدّ أن يكون في الزمان اللّاحق كذلك... وهكذا ، واتّحاد القضيّتين فرع بقاء الموضوع وإحرازه كذلك. [المقرّر حفظه الله].

السابق، فمن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء للعارض السابق، بل هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، والحكم بعدم ثبوت الحكم لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقَّن السابق[١]. انتهى محصّل كلامه تيُّ.

وأورد عليه المحقّق الخراساني تيُّ **بوجهين :**

الأوّل : أنّ استحالة انتقال العرض من موضوع إلى آخر حقيقة وتكويناً، لايستلزم استحالته تعبّداً وتشريعاً ـ بمعنى الالتزام بآثاره شرعاً ـ حيث إنّ مرجع استصحاب الموضوعات هو الحكم بترتيب آثارها والبناء العملي على بقائها[٢].

الثاني : ما أفاده في «الحاشية على الفرائد» : أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى، فإنّ المستصحب ليس من مقولة الأعراض دائماً، بل ربّما يكون هو الوجود، وليس هو من المقولات العشر، فلا هو جوهرٌ بالذات، ولا عرض وإن كان بالعرض.

إن قلت : نعم لكنّه ممّا يعرض على الماهيّة كالعرض.

قلت : نعم إلّا أنّ تشخّصه ليس بعروضه، فيستحيل بقاؤه مع تبدّله، بل يكون بالعكس وإن تشخّص معروضه به ـ كما حُقّق في محلّه[٣] ـ بحيث لاتنثلم وحدته وتشخّصه بتعدّد الموجود وتبدّله من نوع إلى آخر، فينتزع من وجود واحد شخصيّ ماهيّات مختلفة حسب اختلافه نقصاً وكمالاً وضعفاً وشدّة، فيصحّ استصحاب هذا الموجود عند الشكّ في بقائه وارتفاعه؛ ولو مع القطع بتبدّل ما انتُزع عنه سابقاً من الماهيّة إلى غير ما ينتزع عنه الآن[٤]. انتهى.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٠٠ سطر ٣.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٨٦ ، حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الخراساني : ٢٣٠ سطر ٩.

٣ ـ الأسفار ٢ : ١٠ .

٤ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الخراساني : ٢٣٠ سطر ١٢ .

توجيه شيخنا الحائري قدس سره كلام الشيخ الأعظم قدس سره

وقال شيخنا الحائري قدس سره ما حاصله : إنّ ظاهر كلام الشيخ قدس سره وإن كان يوهم ما يرد عليه الاعتراض، إلّا أنّه يمكن توجيهه على وجه يسلم من المناقشة.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة : هي أنّ القضايا الصادرة من المتكلّم ـ سواء كانت من سنخ إنشاء الأحكام أو من قبيل الأخبار ـ مشتملة على نسب ربطيّة متقوّمة بالموضوعات الخاصّة، مثلاً قولنا: «أكرم زيداً» مشتمل على إرادة إيقاعيّة مرتبطة بإكرام زيد، وكذا قولنا: «زيد قائم» مشتمل على نسبة تصديقيّة حاكية متقوّمة بهذا الموضوع الخاصّ والمحمول كذلك، وحال هذه النسب في الذهن حال الأعراض في الخارج في الاحتياج إلى الغير في التحقّق، وكذا في عدم إمكان انتقالها من محلّ إلى آخر، وهذا واضح.

إذا عرفت هذا نقول : لو فرضنا أنّ المتيقّن في السابق هو وجوب الصلاة، فالجاعل للحكم في الزمان الثاني: إمّا أن يجعل الوجوب للصلاة، وهو المطلوب هنا من لزوم بقاء اتّحاد الموضوع، وإمّا أن ينشأ هذه الإرادة الحتميّة الربطيّة من دون موضوع وهو محال؛ ضرورة تقوّمها في النفس بموضوع خاصّ.

وأمّا أن ينشأ لغير الصلاة : فإمّا أن ينشأ تلك الإرادة المتقوّمة بموضوع الصلاة لغيرها، وإمّا أن ينشأ إرادة مستقلّة، والأوّل محال؛ لاستحالة انتقال العرض، والثاني ممكن، لكنّه ليس إبقاءً لما سبق.

هذا في الشبهة الحكميّة.

وأمّا **الشبهة الموضوعيّة** : فلنفرض أنّ المتيقّن السابق هو خمريّة هذا المائع الخاصّ، ففي الزمان الثاني لواقع تلك النسبة التصديقيّة المرتبطة بالخمريّة وهذا المائع تعبّداً، فإن كان طرف النسبة المذكورة هذا المائع فقد ثبت المطلوب، وإلّا فإن لم يكن

لها طرف يلزم تحقّق العرض ـ أعني هذه النسبة الربطيّة في النفس ـ من دون محلّ، وهو محال.

وإن كان لها طرف ، فإن أوقع تلك النسبة المتقوّمة بطرف خاصّ لمحلّ آخر، فهو محال؛ للزوم انتقال العرض، وإن أوقعها لمحلّ آخر فهو ممكن، لكنّه ليس إبقاءً للحالة السابقة.

وأمّا الإشكال الثاني الذي ذكره قدس سره **ففيه** : أنّ الوجود وإن لا يتشخّص بالماهيّة، لكنّه يتشخّص بحدوده الخاصّة، فإنّ وجود زيد ووجود عمرو وجودان متعدّدان قطعاً، وكذا السواد الضعيف المنتزع من حدٍّ خاصّ من وجود السواد، والسواد الشديد المنتزع من حدّ خاصّ منه، فإنّ انتزاعهما منه يكشف عن اختلاف الوجودين اللّذين هما منشأ انتزاعهما؛ إذ لا يعقل اختلاف عنوان المنتزع من دون اختلاف في منشأ الانتزاع.

ومن هنا ظهر : أنّ استصحاب بقاء السواد فيما إذا قطع بتبدّله على تقدير البقاء مبنيّ على أحد أمرين: إمّا جواز استصحاب القسم الثالث، وإمّا القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف وإن كانا متعدّدين في نظر العقل، فاحفظ ذلك[1]. انتهى.

أقول : هذا التوجيه غير وجيه؛ وذلك لأنّه لو تعلّقت إرادة إيجابيّة ـ مثلاً ـ بوجوب صلاة الجمعة، فلا ريب في أنّه لا يراد بالاستصحاب جرّها إلى زمان الشكّ؛ بإيجاد إرادة واقعيّة في زمان الشكّ، بل الاستصحاب حكم ظاهريّ مفاده التعبّد بالبقاء، والحكم بترتيب الآثار منجّز للواقع على فرض الإصابة والعذر عند عدمها؛ من دون فرق فيه بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، بل في الثانية أوضح؛ حيث إنّه لا معنى لاستصحاب الموضوعات إلّا الحكم بترتيب آثارها، وبناء على ما ذكره قدس سره

---

١ ـ درر الفوائد : ٥٧٧ ـ ٥٧٩ .

يلزم أن يكون مؤدّى الاستصحاب حكماً واقعيّاً، وهو كما ترى، اما بناءً على ما ذكرنا فرجع مثل استصحاب الكرّيّة والطهارة ونحوهما إلى إسقاط شرطيّتها للصلاة أو لتطهّر الثوب النجس ـ مثلاً ـ على فرض عدم إصابة الواقع، لا جعل الطهارة والكرّيّة المستصحبتين مثل الطهارة والكرّيّة الواقعيّتين.

فإن قلت : هذا التوجيه وإن كان غير وجيه بناءً على المختار : من أنّ مفاد الاستصحاب هو مجرّد الحكم بترتيب الآثار والبناء العملي على البقاء، لكنّه وجيه؛ بناء على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيقدس سره : من أنّ مفاده جعل الحكم المماثل[1]، فإنّه بناء عليه لايرد عليه الإشكال.

قلت : يبعد جدّاً إرادة صاحب الكفاية ذلك وان عبّر به، بل الظاهر أنّ مراده من المماثل هو الحكم الظاهري بترتيب الآثار المماثلة لآثار الحكم الواقعي، لا أنّ مفاده حكم واقعيّ بتعلّق إرادة حتميّة واقعيّة به، فإنّ ذلك ممّا يبعد نسبته إليهقدس سره، وإلّا فيرد عليه إشكال أقوى من الإشكال المذكور، بل لنا أن نقلب الدليل على شيخنا الأُستاذ الحائريقدس سره؛ فنقول : لو كان للمولى إرادة حتميّة في الزمان السابق فتلك الإرادة: إمّا موجودة في الزمان اللّاحق واقعاً أو لا، فعلى الأوّل فلم تحدث بالاستصحاب إرادة جديدة في الزمان اللّاحق، وعلى الثاني فإحداث إرادة جديدة بالاستصحاب ليس إبقاءً للأُولى، بل إحداث إرادة جديدة.

وبعبارة أُخرى : الإرادة الحتميّة : إمّا متحقّقة في الزمان اللّاحق وباقية فيه ـ لا أنّه تحدث إرادة جديدة أُخرى ـ أو لا ، بل يراد إيقاعها بالاستصحاب، فعلى الأوّل لايحتاج إلى الاستصحاب، وعلى الثاني فليس ذلك إبقاء للحالة السابقة، بل إيجاد إرادة أُخرى وإحداثها.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٧٢ .

وأمّا ما أفاده في الجواب عن الإشكال الثاني ففيه ما عرفت سابقاً: من أنّ الموجودات المتدرّجة الوجود ـ كالزمان والحركة الاشتداديّة وغيرهما ـ واحدة بوحدة شخصيّة، وإلّا يلزم المحال، وكذلك هي عند العرف، فإنّ تبدّل السواد الضعيف ـ مثلاً ـ إلى الشديد ليس تبدّلاً في الوجود بل الشديد المتبدّل إليه هو الضعيف السابق عرفاً بزيادة الاشتداد، لا أنّه موجود آخر يغاير الأوّل، وقد تقدّم تفصيل ذلك، فراجع.

وتقدّم أيضاً: أنّ استصحاب هذا القسم من الموجودات استصحاب للشخص، لا الكلّي.

فتلخّص: أنّ ما أورده في «الكفاية» على الشيخ الأعظم قدس سره حقٌّ وصحيح.

مضافاً إلى أنّه لو فرض جواز انتقال العرض أو تحقّقه لا في موضوع كالعدالة، لكن استصحابه لايفيد شيئاً؛ إذ لايثبت بذلك اتّصاف الموضوع به، فلايثبت بالاستصحاب المذكور أنّ زيداً عادل.

ثمّ إنّ اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة: إمّا مُحرَز بالوجدان، كما في الهليّات البسيطة، مثل استصحاب وجود زيد، فإنّ المحمول قد يترتّب على الموضوع بلا واسطة في ترتّبه، مثل حمل الوجود على زيد، فإنّه لا واسطة في ترتّبه عليه عقلاً ولا عرفاً، وقد يترتّب عليه بواسطة عقليّة ، كحمل المتنفّس والمتحرّك على زيد بواسطة الوجود والحياة، فإنّه ما لم يكن موجوداً حيّاً لايصحّ حمل المتنفّس والمتحرّك عليه، لكن الموضوع لهما نفس زيد لا الموصوف بالوجود والحياة.

وقد يترتّب عليه بواسطة ليست قيداً للموضوع عرفاً، بل هو عندهم بنحو القضيّة الحقيقيّة، كثبوت العدالة لزيد بواسطة الوجود، فإنّه لا دخل للوجود في تحقّق العدالة له عند العرف بنحو التقييد، بل هو عندهم بنحو القضيّة الحينيّة، مثل «زيد عادل حين هو موجود» ففي جميع هذه الأقسام اتّحاد القضيّتين مُحرَز بالوجدان، وأنّ

الموضوع في جميعها هو زيد، لا زيد الموجود، وهو بعينه الموضوع في القضيّة المشكوكة أيضاً.

ولا فرق في ذلك بين كون الشكّ في المحمول ناشئاً عن الشكّ في وجود الموضوع أو لا .

وقد يقيّد الموضوع بقيد فالموضوع هو المقيّد بما هو مقيّد، مثل «زيد الحيّ عادل»، والقيد إمّا محرَز بالوجدان ، كما لو علم بحياته بالوجدان، وشكّ في بقاء عدالته، فإنّه لا إشكال في صحّة استصحابها لاتحاد القضيّتين.

عدم كفاية الاستصحاب في إحراز موضوع القضية المستصحبة

وإنّما الإشكال فيما إذا لم يُحرز القيد بالوجدان في ظرف الشكّ، فيقع الإشكال في أنّه هل يمكن إحراز بقاء جزء الموضوع ـ أي القيد ـ واتّحاد القضيّتين بالاستصحاب؛ بأن يستصحب أوّلاً حياته المشكوكة في ظرف الشكّ، ثمّ يستصحب عدالته، أو لا بل لابدّ من إحرازه بالوجدان في صحّة استصحاب عدالته، أو التفصيل بين ما إذا كان الشكّ في المحمول مسبّباً عن الشكّ في الموضوع مطلقاً أو شرعاً، وبين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان الشكّ في المحمول في عرض الشكّ في الموضوع، ومسبّباً عن غير الشكّ في الموضوع؟ فيكفي إحراز بقاء الموضوع بالاستصحاب في الأوّل دون الثاني، فمحطّ البحث والكلام هو هذا القسم فقط.

والحقّ : عدم كفاية الاستصحاب في إحراز الموضوع مطلقاً؛ من غير فرق بين كون القيد المأخوذ في الموضوع سبباً شرعيّاً للمحمول، مثل «الماء المطلق مطهِّر»، مع قطع النظر عن محكومية استصحاب المطهريّة، وبين غيره؛ وذلك لما عرفت سابقاً: من أنّه يعتبر في استصحاب الموضوعات ترتّب أثر شرعيّ عليها، بل ليس استصحابها إلّا عبارة عن ذلك، والذي يترتّب على استصحاب الموضوع ـ كالحياة وإطلاق الماء

في المثالين، ويراد إثباته به ـ هو اتّحاد القضيّتين وإحراز موضوع الاستصحاب الآخر، وهو ليس من الآثار الشرعيّة؛ ليصحّ بلحاظه استصحابهما، كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره في خلال كلامه: من أنّ صحّة الاستصحاب الثاني ليست من الآثار الشرعيّة للمستصحب الأوّل، فلا مجال لجريانه بلحاظها[1] وإن كان كلامه قدس سره في المقام لايخلو عن الاختلال الناشئ عن الخلط بين ماهو محطّ البحث في المقام وغيره.

نعم استصحاب الحياة وإطلاق الماء في المثالين لترتيب الآثار الشرعيّة عليهما، مثل وجوب الإنفاق على زوجته أو مطهريّة الماء، صحيحٌ ولا إشكال فيه، لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ المقصود استصحابهما لترتّب إثبات اتحاد القضيّتين عليهما.

وبالجملة: بعد تنقيح محطّ البحث لايبقى إشكال على ما ذكرناه، وأنّه من القضايا التي قياساتها معها.

الخلط الواقع في كلام بعض الأعاظم

ومن هنا يظهر الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني قدس سره؛ لوقوع الخلط في كلامه قدس سره بين ماهو محطّ البحث وغيره؛ حيث إنّه قدس سره ذكر ـ بعد تفصيل الكلام في ذلك ـ ما يرجع إلى ما ذكره الشيخ قدس سره، وحاصله: أنّه لا مجال للإشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحياة في المثال؛ حيث إنّ الشكّ فيها وفي العدالة في عرض واحد، والموضوع لجواز التقليد مركّب من الحياة والعدالة، فكما يحرز كلّ واحد من جزءي الموضوع بالوجدان، كذلك يُحرزان بالاستصحاب، أو أحدهما بالاستصحاب والآخر بالوجدان، ويترتّب عليهما الحكم الشرعي، كجواز التقليد، كما في سائر

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٠١ سطر ٤.

الموضوعات المركّبة[1]. انتهى.

فإنّه صحيح، لكنّه غير مربوط بما نحن فيه وخارج عن محطّ البحث؛ إذ ليس البحث فيما إذا ترتّب الأثر الشرعي على موضوع مركّب؛ ليقال: إنّه يمكن إحراز أحد الجزءين بالوجدان والآخر بالاستصحاب، بل الكلام في أنّه هل يمكن إحراز الموضوع لاستصحاب آخر بالاستصحاب، واتّحاد القضيّتين بالجاري في الموضوع؛ ليترتّب عليه جريان الاستصحاب في جانب المحمول أو لا؟ وأين هذا ممّا فرضه؟!

فالحقّ: عدم إحراز الموضوع واتّحاد القضيّتين بالاستصحاب، بل لابدّ من إحرازه بالوجدان أو بقيام البيّنة عليه أو الأمارة؛ لما تقدّم من حجّيّة مُثبَتاتها.

المناط في تشخيص وجود الموضوع

ثمّ إنّ المناط في تشخيص وجود الموضوع وصدق اتّحاد القضيّتين، هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل؟ والفرق بينها واضح، فإنّه على الأوّل قلّما يتّفق ذلك في الأحكام حتّى في احتمال النسخ؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بالموضوعات؛ لمكان اشتمالها على خصوصيّة هي الموضوعة لها عند العقل أو دخيلة في موضوعها، كالحرمة المتعلّقة بالخمر، ولا يمكن الشكّ في الحكم إلّا بتغيّر بعض حالات الموضوع وخصوصيّاته، وإلّا فمع حفظ الموضوع بجميع حالاته وخصوصيّاته في الزمان اللّاحق، امتنع الشكّ في حكمه؛ لأنّه لو احتمل زوال الحكم الأوّل، مع وجود الموضوع بجميع حالاته وخصوصيّاته، وتبدّل حكمه إلى حكم آخر كالإباحة في مثال الخمر، لزم أن يكون الحكم الأوّل جزافاً وبلا ملاك. فلابدّ في فرض الشكّ فيه من طروّ تغيّر في الموضوع في بعض حالاته وخصوصيّاته، ومعه فليس الموضوع باقياً

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٦٩ ـ ٥٧٠ .

عقلاً، فلا تتّحد القضيّتان فيما لو احتمل دَخْل الزمان أو المكان في موضوع الحكم الأوّل، كما لو فرض حلّيّة شرب الخمر في ابتداء الإسلام؛ لعدم بسط يد الشارع كاملاً فيه، فمع هذا الاحتمال ففي الزمان اللّاحق ليس الموضوع فيه ذاك الموضوع؛ لانتفاء الزمان الأوّل فيه، فلو كان المناط في اتّحاد القضيّتين هو نظر العقل، انسدّ باب الاستصحاب في الأحكام حتّى في الشكّ في النّسْخ؛ لما عرفت من احتمال دَخْل الزمان الأوّل في الموضوع عقلاً، المفقود في الزمان اللّاحق، فلا تتّحد القضيّتان موضوعاً.

فإن قلت : خصوصيّة الزمان ملغاة في باب الاستصحاب.

قلت : مرجع ذلك : أنّ الملاك فيه ليس اتّحاد القضيّتين عقلاً، وعدم اعتبار تحقّق الموضوع فيه عند العقل، وهكذا الكلام في كثير من الاستصحابات الموضوعيّة، فلو كان المناط فيها بقاء الموضوع بنظر العقل لزم عدم جريان تلك الاستصحابات، كما في استصحاب الكرّيّة عند نقصان قدر يسير منها في الحال اللّاحق ، فإنّ الموضوع بحسب الدِّقّة العقليّة غير محفوظ، بخلاف ما لو قلنا: إنّ المناط فيه نظر العرف أو لسان الدليل، فإنّه لايستلزم هذا الإشكال، وهو واضح لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في الفرق بين كون الملاك هو نظر العرف أو لسان الدليل؛ حيث إنّ الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام منزّلة على الفهم العرفي ونظر العقلاء.

ويمكن أن يقال : إنّ الفرق بينهما أيضاً واضح، فإنّه لو قلنا: إنّ الملاك هو لسان الدليل، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة الاجتهاديّة، وكلّ عنوان أُخذ فيها موضوعاً فهو الموضوع بمعناه العرفي، فلابدّ في حفظه من صدق ذلك العنوان عليه مثل عنوان «العالم» في «أكرم العالم» وصدق «العنب» في قوله عليه السلام : (العصير إذا نشّ أو غلا يحرم)[1] ونحو ذلك، فلو زال علمُ مصداقٍ من العلماء أو صار العنب زبيباً، فليس

---

١ ـ الكافي ٦ : ٤١٩ / ٤ ، تهذيب الأحكام ٩ : ١٢٠ / ٥١٥، وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٣ ، الحديث ٤ .

الموضوع المأخوذ في لسان الدليل محفوظاً في الفرض؛ لعدم صدق «العالم» على من زال علمه وصار جاهلاً، وكذا عنوان «العنب» على الزبيب، لكن هذا العنوان المتعلّق للحكم في لسان الدليل، لو وُجد فرد منه في الخارج وانطبق عليه، مثل زيد أو هذا العنب الخاصّ الموجود فيه، يتعلّق بهما حكمها بالانطباق عليهما، فتتحقّق هنا قضايا متيقّنة، فإنّه كما يصدق عليه «أنّ هذا العالم يجب إكرامه»، يصدق «أنّ هذا المشار إليه يجب إكرامه، أو زيد يجب إكرامه»، فبعد زوال علمه وإن لم يصدق عليه «أنّ هذا العالم يجب عليه إكرامه» ؛ لعدم انطباق العالم عليه حينئذٍ، لكن يصدق أنّ هذا الشخص كان واجب الإكرام، وشكّ في بقاء وجوبه، فإنّ الموضوع محفوظ عرفاً، وليس بمحفوظ بحسب لسان الدليل الاجتهادي، فلا يشمله الدليل الاجتهادي، لكن يشمله أدلّة الاستصحاب؛ لصدق نقض اليقين بالشكّ عليه لو لم يحكم عليه بما حكم عليه سابقاً؛ من جهة احتمال بقاء وجوب إكرامه وإن زال علمه؛ لاحتمال كون العلم واسطة في ثبوت وجوبه عليه؛ بحيث لايدور الحكم مداره، وكذلك لو صار التراب خزفاً أو آجراً، فإنّه لايصدق عليه عنوان التراب حينئذٍ، فلا يشمله قوله عليه السلام : (التراب أحد الطهورين)[1]، لكن موضوع دليل الاستصحاب باقٍ عرفاً؛ لأنّه يصدق أنّ هذا كان أحد الطهورين سابقاً، والآن كما كان.

والحاصل : إنّه إن اعتبر في بقاء الموضوع ملاحظة لسان الدليل فلابدّ من بقاء العنوان المأخوذ فيه موضوعاً للحكم في الاستصحاب، فلابدّ من بقاء ماهو المجعول موضوعاً في لسان الدليل الاجتهادي، بخلاف ما لو قلنا: إنّ المتّبع فيه نظر العرف، فإنّه حينئذٍ لابدّ من ملاحظة أدلّة الاستصحاب؛ أي قوله: (لاينقض اليقين بالشكّ)، فكلّما صدق على رفع اليد عن الحكم السابق أنّه نقض لليقين بالشكّ، جرى فيه

---

١ ـ الفقيه ١: ٦٠ / ٢٢٣ ، وسائل الشيعة ١: ٩٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ١ ، (مع تفاوت) .

الاستصحاب؛ لبقاء الموضوع عرفاً، وإن لم يكن العنوان المأخوذ في لسان الدليل باقياً قطعاً، كما في الأمثلة المتقدّمة، مع أنّ حصول اليقين السابق إنّما هو من الدليل الاجتهادي.

هذا ممّا أفاده العلّامة شيخنا الحائري في درسه، لكن الظاهر من «الدُّرر»[١] غير هذا البيان.

كلام المحقّق الخراساني وما يرد عليه

وقال في «الكفاية» في بيان الفرق بين الموضوع العرفي والمأخوذ في لسان الدليل ما حاصله: إنّ المتّبع في تعيين مدلول الدليل، وإن كان هو فهم العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم؛ بسبب ما تخيّلوه من الجهات والمناسبات بين الموضوع والحكم؛ فيجعلون الموضوع ذات المعنون لا بما هو معنون بالعنوان الذي أُخذ موضوعاً للحكم، فالموضوع في لسان الدليل هو الحقيقي كالعنب بما هو عنب، والموضوع العرفي هو الموضوع الخيالي أي الأعمّ من العنب والزبيب.

ثمّ ذكر: أنّ هذا إنّما هو فيما إذا لم تكن تلك الجهات والمناسبات بمثابةٍ تصلح قرينةً على صَرف الدليل عمّا هو ظاهر فيه[٢]. انتهى محصّله.

ويرد عليه: أنّ القضيّة المتيقّنة الحاصلة من الدليل الاجتهادي موضوعها هو الموضوع الحقيقي كالعنب بما هو عنب، والقضية المشكوكة ـ بناءً على ما ذكره ﷺ ـ موضوعها هو الموضوع التخيّلي، لا الحقيقي، فاستصحاب الحكم حينئذٍ إسراء للحكم من الموضوع الحقيقي إلى الموضوع التخيّلي؛ أي من العنب بما هو عنب إلى الزبيب

---

١ ـ درر الفوائد: ٥٧٩ ـ ٥٨٠.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٨٧.

الغير المعنون بعنوان العنب الذي هو موضوع القضيّة المتيقّنة، وهو كما ترى، مع أنّهقدس سره صرّح بعد ذلك: بأنّ المعتبر هو صدق بقاء الموضوع بنظر العرف[١]، فيلزم أن يكون الاستصحاب دائماً إسراء الحكم من موضوع إلى آخر[٢].

ثمّ إن الميرزا النائيني بعد تفصيل الكلام في المقام وتطويله ذكر في آخر كلامه: أنّه لافرق بين القول بأنّ المعتبر هو أخذ الموضوع من الدليل والقول بأخذه من العرف، وإنّ مآل كلاهما إلى واحد؛ وذلك لأنّ الفرق بينهما إنّما هو في بذو النظر وبحسب الظهور الابتدائي، وإلّا فبعد التأمّل يعلم أنّه لا فرق بينهما؛ لأنّ خصوصيّة العنوان المأخوذ في لسان الدليل: إن كانت مُلغاة عند العرف بلحاظ الجهات والمناسبات بين الحكم والموضوع، فالموضوع في لسان الدليل أيضاً هو ذات المعنون حقيقة، ولا دَخْل للعنوان فيه، وإن لم تكن مُلغاةً في نظر العرف، فالموضوع هو المعنون بما هو معنون عند العرف أيضاً، فعلى أيّ تقدير لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف[٣]. انتهى.

وممّا ذكرنا في بيان الفرق بينهما اتّضح عدم استقامة ما ذكرهقدس سره، فإنّ الموضوع في لسان الدليل الاجتهادي، هو العناوين الكلّيّة التي تختلف باختلاف القيود وبانضمامها وعدمه، كالماء المتغيّر ، بخلاف الموضوعات العرفيّة الشخصيّة، فإنّه كثيراً ما يتّفق صدق بقاء الموضوع عرفاً مع عدم صدق بقاء العنوان المأخوذ في لسان

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٨٨ .

٢ ـ أقول : وإن وقع التعبير في كلامه بلفظ التخيّل، لكن من الواضح أنّه ليس مراده الخيال بمعناه المشهور؛ ـ أي ما لا حقيقة له ـ بل الظاهر أنّ مراده: أنّ العرف والعقلاء يُدركون بتلك الجهات والمناسبات أنّ الموضوع بحسب الواقع هو الأعمّ من العنب والزبيب، فلايرد عليه هذا الإشكال. [المقرّر حفظه الله] .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٨٥ ـ ٥٨٦ .

الدليل، وقد عرفت أنّ المناط : هو صدق نقض اليقين بالشكّ في محيط العرف ونظرهم.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ المناط في بقاء الموضوع واتّحاد القضيّتين هو نظر العرف، لا العقل ولا لسان الدليل؛ من غير فرق بين المفاهيم والمعاني الكلّية أو تطبيقها على المصاديق، فإنّه وإن لم يقيّد الموضوع في الأدلّة الاجتهاديّة والخطابات الشرعيّة بالعرفي منه، لكن من الواضح أنّه ليس للشارع المقدّس طريقة خاصّة به في محاوراته وخطاباته المتضمّنة للأحكام الشرعيّة، المتوجّهة إلى عامة المكلّفين في مقام جعل القوانين الكلّيّة من العمومات والإطلاقات، ثمّ ذكر المقيّدات والمخصّصات بل هو في هذا المقام كأحد العرف في محاوراتهم وخطاب بعضهم بعضاً ، كما أنّ المتعارف بين العرف أيضاً جعل القوانين الكلّيّة، ثمّ الإتيان بالمخصّصات والمقيّدات، وطريقة الشارع أيضاً هذه الطريقة العرفيّة بعينها. فكما أنّ الألفاظ المستعملة في المحاورات والهيئات التركيبيّة منزّلة على فهم العرف العامّ واللغة، كذلك الألفاظ المشتملة على الخطابات الشرعيّة؛ من غير فرق بين الآيات القرآنية المتضمّنة للأحكام الشرعيّة، وبين السُّنّة النبويّة صلى الله عليه وآله وسلم والأحاديث الولويّة، ومن غير فرق في ذلك بين المفاهيم الكلّيّة ، وبين تشخيص مصاديقها الشخصيّة، فإنّه أيضاً منزّل ومحوّل على فهم العرف والعقلاء، ومن غير فرق بين قوله عليه السلام : (لاينقض اليقين بالشكّ) وبين سائر الخطابات.

وربّما يطلق على ذلك التسامح العرفي في كلام بعض الأعاظم[1]، ويريد به المعنى الحقيقي العرفي في قبال فهم العقل الدِّقّي البرهاني، أو المطالب المستكشفة بالآلات المخترعة الدقيقة التي لايعرفها العرف العامّ.

وليس المراد التسامح في محيط العرف بأن يكون مصداقه الحقيقي العرفي غيره،

١ ـ نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٩.

فإنّ التعبير بالتسامح العرفي إنّما هو في قبال النظر الدقيق العقلي كالدم، فإنّه يصدق على اللون الباقي في الجسم بعد زوال عينه عقلاً؛ لاستحالة بقاء العرض بدون المعروض، مع عدم صدقه عليه عرفاً حقيقةً، وكما في الأوزان والمقادير، فإنّ المراد هو الوزن العرفي المتعارف في كلّ زمان، وكما في مقدار الكُرّ؛ وأنّه ألف ومائتا رِطْل، وحدّ نصاب الغَلّات، ونحو ذلك، فإنّ المراد هو العرفي منها، كما أنّ المراد بالحنطة وغيرها هو المتعارف منها التي يشوبها مقدار من التبن وغيره، لا الخالص الحقيقي منها.

نعم الخطابات المتضمّنة للمطالب الدقيقة والحقائق اللطيفة والمعاني النفيسة ـ غير الأحكام الشرعيّة ـ من الآيات القرآنيّة الشريفة أو الأخبار والأدعية الواردة عنهم عليهم السلام، لا يمكن تنزيلها على الأفهام العرفيّة العامّة؛ لأنّها فوق فهمهم ولا يصل إليها أفكارهم وأذهانهم، بل ولا في أفهام الحكماء والفلاسفة أيضاً، فكيف يمكن حملها عليها؟!

الأمر الثاني

فعليّة اليقين والشكّ في الزمان اللّاحق

ممّا يعتبر في الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ في الزمان اللّاحق: بأن يكون متيقّناً في الزمان اللّاحق، بالمستصحب في الزمان السابق، مع تحقّق اليقين منه في السابق، والشكّ في بقائه في الزمان اللّاحق، وأمّا لو زال يقينه السابق بأن شكّ في تحقّق المتيقّن في السابق، مع كونه في السابق متيقّناً به فليس هو مجرى الاستصحاب، بل مجرى قاعدة أُخرى تسمّى بـ«قاعدة اليقين والشكّ الساري».

حول أنّ أخبار الباب هل تختصّ بالاستصحاب أو تعمّ غيره؟

ولا إشكال في اعتبار فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب، وإنّما الكلام في أنّه هل يمكن أن يقال باستفادة اعتبارها من أخبار الاستصحاب أيضاً، كما يستفاد منها اعتبار الاستصحاب، بل واستفادة قاعدة ثالثة هي عدم نقض اليقين بالشكّ فيما لو تيقّن بعدالة زيد ـ مثلاً ـ يوم الجمعة، ثمّ شكّ في عدالته يومها، وشكّ في بقائها على تقدير تحقّقها يوم الجمعة؛ بأن يقال: إنّه يستفاد من أخبار (لاينقض) ثلاث قواعد، وهي المذكورات، أو أنّه لايمكن ذلك؟

فالكلام فيه في مقامين :

أحدهما : في إمكانه ثبوتاً وعدم امتناع الجمع بين تلك القواعد الثلاث في استعمال واحد أو امتناعه.

ثانيهما : في استظهار ذلك وإمكانه إثباتاً بعد فرض إثبات إمكانه ثبوتاً.

أمّا المقام الأوّل : فذهب الشيخ الأعظم وأُستاذنا الحائريّ قدس سرهما والميرزا النائيني والمحقّق العراقي: إلى عدم إمكانه ثبوتاً؛ لعدم إمكان الجمع بين القاعدتين في اللحاظ؛ لاختلاف المناط فيهما بحيث لايجتمعان، فإنّ مناط الاستصحاب اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ مع قطع النظر عن الزمان؛ لأنّ المفروض فيه تعلّق الشكّ ببقاء ما تيقّن به سابقاً، ويلزمه كون القضيّة المتيقّنة باقية على حالها في زمان الشكّ أيضاً مع قطع النظر عن الزمان، ومناط هذه القاعدة اتّحاد متعلّقيهما من جهة الزمان وبملاحظته، ومرجعه كونه في الزمان اللّاحق شاكّاً فيما تيقّن به سابقاً بوصف وجوده في السابق؛ بمعنى زوال يقينه الحاصل أوّلاً، وإلغاء الشكّ في الاستصحاب: عبارة عن الحكم ببقاء المتيقّن السابق في الزمان اللّاحق من غير تعرّض لزمان حدوثه من حيث إنّه متيقّن به في السابق، والمناط في القاعدة هو الحكم بحدوث ما تيقّن به سابقاً من غير تعرّض

للحكم في بقائه فلا يمكن إرادتها بقوله: (لاينقض...) إلى آخره وقوله عليه السلام: (فليمضِ على يقينه) ، فإنّ المُضِيّ بهذا المعنى يغاير المضِيّ بذاك المعنى.

ثمّ أورد على نفسه : بأنّ معنى المُضِيّ على اليقين عدمُ التوقّف من أجل الشكّ العارض، وفروضُ الشكّ كعدمه، وهو يختلف باختلاف متعلّق الشكّ، فـالمُضِيّ مـع الشكّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشكّ في البقاء بمعنى الحكم به.

وأجاب بما حاصله : أنّ اليقين لا كثرة فيه في نفسه ولا تعدّد، نعم يمكن تعدّده باعتبار تعدّد متعلّقه، لكن متعلّقه فيما نحن فيه واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، لا متعدّد حتى يستلزم تعدّد اليقين، وحينئذٍ فلايمكن إرادتهما في استعمال واحـد واجـتماعهما في لحاظ واحد، فإن اعتبر المتكلّم في كلامه الشكّ في هذا المتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة ـ مثلاً ـ فهو الاستصحاب، وإن اعتبر الشكّ فيه مقيّداً بيوم الجمعة، فالمُضِيّ فيه عبارة عن الحكم بالحدوث، وهو القاعدة[1]. انتهى.

وذكر الميرزا النائيني في المقام : ما يرجع إلى كلام الشيخ قدس سره بـبيان آخـر حاصله: أنّ اليقين من حيث نفسه لا يتعدّد، ومتعلّق اليقين في القاعدة والاستصحاب واحد غير متعدّد؛ لأنّ متعلّق اليقين في كليهما هو عدالة زيد يوم الجـمعة ـ مـثلاً ـ وانحفاظ اليقين في الاستصحاب وعدم انحفاظه في القاعدة لا يوجبان تغاير اليـقين فيهما، فإنّ الانحفاظ وعدمه من الطوارئ اللّاحقة لليقين بعد وجـوده، ولايمكـن أن يكون من مشخّصات أفراده؛ حيث إنّ اختلاف الأفراد إنّما هو باختلاف المشخّصات حال وجودها .

إلى أن قال : ولايمكن الجمع بين القاعدتين في تلك الأخبار؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين ولا من جهة المتيقَّن، ولا من

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٠٤ سطر ١٧ .

جهة النقض، ولا من جهة الحكم:

أمّا من جهة اليقين : فلأنّ اليقين في الاستصحاب ملحوظ من حيث كونه طريقاً، وفي القاعدة من حيث نفسه؛ لبطلان كاشفيّته بعد تبدّله بالشكّ.

وأمّا من جهة المتيقّن : فلأنّه في الاستصحاب معرّىً من الزمان غير مقيّد به، وفي القاعدة لابدّ من لحاظه مقيّداً بالزمان، فالشكّ في القاعدة إنّما هو في العدالة في ظرف اليقين ـ أي يوم الجمعة ـ وفي الاستصحاب فيما بعده، وهو يوم السبت.

وأمّا من جهة النقض : فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب، إنّما هو باعتبار ما يقتضيه المتيقّن من الجري العملي على طبق المتيقّن، وفي القاعدة إنّما هو باعتبار نفس اليقين.

وأمّا من جهة الحكم : فإنّ الحكم المجعول في القاعدة هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو الحكم بالبناء العملي على بقاء المتيقّن في ظرف الشكّ[١].

وقال شيخنا الأُستاذ الحائري ﴿ما حاصله : إنّ المتكلّم بـ(لاينقض) إمّا أن يلاحظ الزمان قيداً، وإمّا ظرفاً، وإمّا أن يهمل ذلك، فعلى الأوّل فهو لايشمل الاستصحاب، وعلى الثاني لايشمل القاعدة، وعلى الثالث فهو ينطبق على القاعدة، ولايشمل الاستصحاب، ولايمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد[٢].

وقال المحقّق العراقي ﴿ما حاصله: إنّ في قوله﴿ : (لاينقض) ضميراً مقدّراً؛ أي بالشكّ فيه؛ أي في اليقين، ولايمكن لحاظ القاعدتين في إرجاع هذا الضمير إلى اليقين : لأنّ رجوعه إليه في الاستصحاب إنّما هو بضربٍ من العناية والمسامحة

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٨٨ ـ ٥٩٠ .

٢ ـ درر الفوائد : ٥٨٤ .

ورجوعه إليه في القاعدة إنّما هو بالدِّقة العقليّة وبلا مسامحة، فلايمكن الجمع بينهما[١]. انتهى.

أقول: امّا ما ذكره الشيخ الأعظم والميرزا النائيني‏ﭪ، فمرجعه هو أنّه لايمكن تطبيق القاعدتين على مورد واحد من شخص واحد في زمان واحد، كاليقين الحاصل لزيد بعدالة عمرو يوم الجمعة، وأنّه على فرض تصوّر التعدّد في اليقين لا مانع من ذلك، وهذا صحيح؛ لأنّه لو لم يكن لليقين إلّا مصداق واحد فقط امتنع انطباق القاعدتين عليه.

ولكن يرد عليه: أنّه لايتحتّم فرض ذلك من شخص واحد في زمان واحد في مورد واحد، بل يمكن فرض ذلك من شخصين وأكثر وموردين وزمانين وأكثر، فلو كان شخص على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، وشكّ في بقائها يوم السبت، وشخص آخر على يقين من عدالته يوم الجمعة، ثمّ شكّ في عدالته يومها، وشكّ في بقائها إلى يوم السبت على تقدير ثبوتها يوم الجمعة، وثالث على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه إلى الشكّ فيها يوم الجمعة، فأيّ إشكال يرد على القول بشمول قوله‏ﭺ: (لاينقض اليقين بالشكّ) لهذه الأفراد والموارد الثلاثة التي يكون كل منهم فيها على يقين وشكّ؟!

وتقدّم سابقاً أنّ الملحوظ في المطلقات هو نفس الطبيعة، دون العوارض اللّاحقة للأفراد والمشخّصات الفرديّة والخصوصيّات المصداقيّة، فكما أنّ الملحوظ في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٢] نفس طبيعة البيع، وعلّق الحكم بها من دون لحاظ الخصوصيّات الفرديّة والعوارض المفردة، كذلك ليس الملحوظ في قوله‏ﭺ: (لاينقض اليقين بالشكّ) إلّا نفس طبيعة اليقين والشكّ، فإنّ مفاده أنّ نفس طبيعة

---

١ ـ نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ٢٤٣، مقالات الأصول ٢ : ١٧٢ ـ ١٧٣ سطر ١٩.

٢ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥.

اليقين من حيث إنّه أمر مبرم مستحكم ، لابدّ وأن لاتنقض بطبيعة الشكّ التي ليست كذلك، ولا مانع من انطباق ذلك على كلّ واحد من أفراد اليقين والشكّ، فإنّ كلّ فرد من أفراده مغاير للفرد الآخر؛ لأنّ كلّ واحد من أفراده صفة نفسانيّة قائمة بشخص وإن اتّحد متعلّقها؛ أي عدالة زيد يوم الجمعة.

مضافاً إلى أنّه يمكن فرض تعدّد متعلّقهما من شخص واحد؛ كأن يكون على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه بالشكّ في عدالته يوم الجمعة، وعلى يقين من عدالة عمرو يوم الجمعة وشكّ في بقائها يوم السبت، فإنّه لا يتوجّه إشكال على القول بشمول إطلاقه (لاينقض) لهذين الفردين من اليقين والشكّ إذا لم تلاحظ الخصوصيّات الشخصيّة؛ ليرد عليه عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، وإلّا فلو فرض وحدة متعلّق اليقين والشكّ من شخص واحد، فلا يحتاج في بيان عدم إمكان الجمع بين القاعدتين إلى ما ذكراه، فإنّ من الواضح أنّ اليقين في الاستصحاب موجود متحقّق فعليّ، وفي القاعدة معدوم، ومن الواضح عدم إمكان الجمع بينهما في واحد.

فتلخّص : أنّه ليس من ناحية اليقين والشكّ قصور عن الشمول لهما.

فإن قلت : قد اُخذ اليقين في (لاينقض اليقين) طريقاً ومرآة لمتعلّقه في الاستصحاب، ولايمكن الجمع بين متعلّقه في القاعدة وبينه في الاستصحاب.

قلت : تقدّم سابقاً : أنّ المراد باليقين فيه هو مفهومه، ولا يحكي هو عن المتعلّقات، وعلى فرض طريقيّته فهو طريق إلى أفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين لا المتعلّقات.

وأمّا الحكم بعدم النقض في الخبر فمعناه : وجوب البناء العملي على عدم نقض اليقين الحاصل سابقاً بالشكّ من دون لحاظ الحدوث والبقاء؛ لما عرفت : أنّ الملحوظ هو نفس طبيعة اليقين والشكّ، ولكن الخصوصيّات الغير الملحوظة مختلفة.

وأمّا ما أفاده الميرزا النائينيقدس سره : من أنّ اليقين في القاعدة اُخذ وصفاً؛ لتبدّله

إلى الشكّ.

ففيه ما لايخفى ، فإنّ معنى طريقيّة اليقين هو طريقيّته في ظرف وجوده وتحقّقه، لا بعد زواله وانعدامه، وإلّا فمع عدم وجوده وتبدّله إلى الشكّ، كيف يمكن أخذه وصفاً في القاعدة؟!

ومنه يظهر أيضاً : اندفاع ما يقال: من أنّ اليقين في الاستصحاب موجود متحقّق في الزمان اللّاحق، وفي القاعدة معدوم ومفروض الانتفاء، ولايمكن الجمع بين مفروض الوجود والتحقّق ومفروض العدم والانتفاء.

وذلك فإنّ عنوان اليقين كما هو مَقْسم للموجود والمعدوم، ويقال: إنّه إمّا موجود وإمّا معدوم، ويراد منه طبيعة اليقين، وهو صادق عليهما، كذلك هو صادق على الموجود فعلاً والموجود سابقاً مع انعدامه فعلاً فتلخّص أنّه ليس من ناحية اليقين والشكّ قصور عن شمولهما للقاعدتين.

فإن قلت : إنّ اليقين في قولهعليه‌السلام : (لاينقض) قد اُخذ مرآة للمتعلّقات ولايمكن الجمع بين متعلقه في القاعدة وبين متعلقه في الاستصحاب .

قلت : تقدّم سابقاً أنّ المراد من اليقين في قولهعليه‌السلام (لاينقض اليقين) هو طبيعة اليقين ولاتحكي هي عن المتعلّقات، وعلى فرض طريقيّته فهو طريق إلى أفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين لا عن المتعلقات، وأمّا الحكم بـ(لاينقض) الخ فمعناه الحكم بوجوب البناء العملي على عدم نقض اليقين السابق بالشكّ من دون لحاظ الحدوث والبقاء، فالمراد هو طبيعة اليقين غاية الأمر خصوصيات الموارد مختلفة.

وممّا ذكر يظهر الجواب عمّا ذكره شيخنا الحائريقدس‌سره فإنّه متفرّع على أنّ المراد من اليقين، المتيقّن وقد عرفت خلافه.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقيقدس‌سره : ففيه:

أوّلاً: أنّه لايفتقر في الحديث إلى تقدير الضمير؛ لعدم تبادر ذلك منه.

وثانياً: على فرض تسليم تقديره فقد عرفت: أنّ الملحوظ في قولهعليه‌السلام: (لاينقض...) إلى آخره هو طبيعة اليقين، لا أفراده وخصوصيّاته، كما أنّه لايتبادر منه الزمان والمتعلّقات ونحوها، سوى نفس طبيعة اليقين والشكّ، وإلّا فلو لوحظ كلّ فرد من أفراد اليقين والشكّ مع خصوصيّاتها الفرديّة المشخّصة لزم لحاظ أفراد غير متناهية للطبيعة وتحقّقها في الخيال المتناهي، فلايمكن لحاظ الأفراد بخصوصيّاتها حتّى في العمومات، فضلاً عن المطلقات، كما هو واضح.

وثالثاً: علىٰ فرض تسليم أنّ لليقين فردين: أحدهما حقيقي، والآخر مسامحي، لكن عرفت سابقاً: أنّه لا إشكال في إمكان الجمع بين معنيي الحقيقي والمجازي في استعمال واحد؛ لأنّ اللفظ في المجازات أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعماليّة، لا في غيره، لكن بدعوى تطبيقه على هذا المصداق المجازي، لا بدعوى أنّ للأسد فردين: أحدهما حقيقيّ، والآخر مجازيّ، كما ذكره السكّاكي[1]، بل بمعنىً ألطف[2] ممّا ذكره؛ لأنّ الأسد على ما ذكرناه مستعمل في معناه الحقيقي، لكن ادُّعي بعد الاستعمال تطبيقه على زيد مثلاً، فتدبّر جيّداً.

فتلخّص: أنّه لا إشكال في إمكان الجمع بين القاعدتين ثبوتاً في استعمال واحد، وأنّه لا مانع من شمول الإطلاقات لهما.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: ـ وهو مقام الاستظهار من الأدلّة ـ فلاريب في أنّ الظاهر من الأخبار أنّها بصدد بيان أمر واحد عرفاً: إمّا الاستصحاب، وإمّا

---

١ ـ مفتاح العلوم: ١٥٦ ـ ١٥٧.

٢ ـ وهو الذي اختاره الإمامقدس‌سره تبعاً لأُستاذه في وقاية الأذهان: ١٠٣ ـ ١٠٤.

القاعدة، حتّى رواية «الخصال»[١] الظاهر ذيلها من (أنّ اليقين لايدفع بـالشكّ)، أو (فإنّ الشكّ لاينقض اليقين) في اتّحاد مفادها مع مـفاد سـائر الكُـبريات في سـائر الأخبار، فمع أنّ المتبادر منها جميعاً عرفاً أنّها في مقام إفادة إحـدى القـاعدتين، ولا إشكال في أنّها الاستصحاب، لا قاعدة اليقين؛ لأنّ الظاهر منهـا إرادة اليقين والشكّ المـوجودين بـالفعل، كـما في الاسـتصحاب، مـضافاً إلى ورود الصـحيحة الأُولى[٢] والثانية[٣] لزرارة في مورد الاستصحاب.

نعم، قد يتوهّم: ظهور رواية «الخصال» ـ من قوله : (من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه، فإنّ الشكّ لاينقض اليقين) ـ في القاعدة، وفرض صورة تـبدّل اليقين السابق بالشكّ وزواله، وذيلها وإن كان ظاهراً في الاستصحاب وإرادة اليـقين والشكّ الفعليّين، لكنّه معارض بظهور الصدر في القاعدة ، وظهور الصدر مقدّم على ظهور الذيل، وقرينة على التصرّف في الذيل؛ لأنّه أقوى منه.

لكنّه مندفع : بأنّ هذا التعبير في صدرها موجود في الصحيحة الثانية لزرارة الواردة في مورد الاستصحاب، وهو قوله: (لأنّك كنت على يـقين مـن طـهارتك فشككت).

والسرّ في ظهور هذا التعبير في مورد الاستصحاب : هو أنّ زمـان حـدوث

---

١ ـ يوجد في المقام روايتان إحداهما عن الخصال والأُخرى عن إرشاد المفيد، وذيـل الأُولى: «فإنّ الشكّ لاينقض اليقين» وذيل الثانية: «فإنّ اليقين لايدفع الشكّ» راجع الخصال: ٦١٩ / ١٠ ، الإرشاد، الشيخ المفيد : ١٥٩ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كـتاب الطـهارة، أبـواب نـواقـض الوضوء، الباب ١ ، الحديث ١ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٥٣ و ١٠٦١ ، كتاب الطـهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤١ ، الحديث ١ .

الشكّ غالباً بعد زمان حدوث اليقين؛ لوضوح أنّ حصولهما وتحقّقهما في زمانٍ واحدٍ نادرٌ. فلايستفاد من هذا التعبير عدم بقاء اليقين في زمان الشكّ.

وعلى فرض تسليم المعارضة بينهما فهي لاتصلح للاستدلال بها للاستصحاب، ويكفي ظهور سائر الأخبار فيه.

الأمر الثالث

الشكّ في بقاء المتيقّن

من الأُمور المعتبرة في الاستصحاب: الشكّ في البقاء، فمع إحراز بقاء الحالة السابقة أو عدمها، لا مجال للاستصحاب؛ سواء أُحرزت بالعلم الوجداني، أو بقيام الأمارة عليه. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

المناط في تقديم أحد الدليلين

وإنّما الإشكال في وجه تقديم أحد الدليلين عى الآخر: وذلك لأنّ الدليلين إذا عُرضا على العرف: إمّا يتوقّفون في تقديم أحدهما على الآخر؛ لمكان التعارض بينهما، كما لو ورد: «أكرم العلماء» ، وورد أيضاً: «لاتكرم الفسّاق» ، فإنّهما متعارضان في مادّة الاجتماع عرفاً، وإمّا لا يتوقّفون ، بل يقدّم أحدهما على الآخر عندهم، ولا يُعدّان متعارضين، كما لو ورد : «أكرم العلماء» ، وورد أيضاً: «ماجعلت وجوب الإكرام للفسّاق»، أو «ما أردتهم» ، أو «لا خير فيهم» ، أو «لا صلاح في إكرامهم» ونحو ذلك، فإنّ العرف والعقلاء لا يتوقّفون في تقديم الثاني على الأوّل ، مع أنّ بينهما عموماً من وجه أيضاً.

وليس الملاك والمناط في تقديمه على الأوّل، أظهريّته في مدلوله من الأوّل؛ لما سيجيء ـ إن شاء الله ـ : من أنّ تقديم أحد دليلين لأجل أظهريّته نادر جدّاً؛ حتّى في الأعمّ والأخصّ المطلقين، ولوضوح أنّ الثاني ليس أظهر في مدلوله من الأوّل.

بل المناط في تقديمه: إمّا ماكنت أظنّه في سابق الزمان: وهو أنّ الثاني متعرّض لإحدى مقدّمات الآخر أو مؤخّراته أو لموضوعه، والتصرّف فيه بتضييق دائرته أو توسعته؛ وذلك لأنّ كلّ دليل له مقدّمات كالتصوّر والتصديق بالفائدة والإرادة، ومؤخّرات ولوزام كلزوم الإطاعة وحرمة المخالفة ووجوب الإعادة عند المخالفة ونحو ذلك، وموضوع يتعلّق به الحكم، فإن لم يتعرّض واحد منهما لواحدة من هذه المذكورات، فهما متعارضان لو كان بين عنواني موضوعيهما عموم من وجه، مثل: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق»، وإن كان أحدهما متعرّضاً لواحدة من الأمور التي ذكرناها، كما لو قال بدل الثاني: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «ماجعلت وجوب الإكرام للفسّاق» أو «لا صلاح فيه»، أو «النحويّ ليس بعالم» أو «زيد عالم» ، فإنّ الثاني حيث إنّه متعرّض للأوّل في بعض الجهات المتقدّمة، فهو مقدّم على الأوّل عند العرف، ولا يُعدّان متعارضين.

ومن هذا القبيل قوله تعالىٰ: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2]، وقوله عليه السلام: (لاضرر ولا ضِرار)[3] بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة، وقوله عليه السلام: (لاشكّ لكثير الشكّ)[4] بالنسبة إلى أدلّة أحكام

---

١ ـ الحج (٢٢) : ٧٨.

٢ ـ البقرة (٢) : ١٨٥.

٣ ـ الكافي ٥ : ٢٩٢ و ٢٩٣ / ٢ و ٦، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٧٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب موانع الإرث، الباب ١ ، الحديث ١٠ .

٤ ـ الظاهر أنّها قاعدة متصيّدة من الأخبار، راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٩، كتاب الصلاة، أبواب

الشكوك، ومثل قوله عليه السلام: (لاتُعاد الصلاة إلّا من خمسة)[1] بالنسبة إلى أدلّة وجوب أجزاء الصلاة وشرائطها؛ حيث إنّه متعرّض لوجوب الإعادة في الخمسة، وعدمه في غيرها، التي من الأحكام العقليّة لوجوب الأجزاء، فتمام الموضوع والملاك في تقديم أحد الدليلين على الآخر، هو تعرّض أحدهما لما لم يتعرّض الآخر له في جميع موارد التقديم.

أو أنّ المناط في تقديم أحدهما مختلف في موارده، كما يبدو في النظر عاجلاً، وأنّ المناط في بعض الموارد لتقديم أحد الدليلين نفيُ أحد الدليلين لموضوع الآخر أو إثباته وتوسعته، مثل (لاشكّ لكثير الشكّ) بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، وقوله: «زيد عالم» بالنسبة إلى «أكرم العلماء» ، فإنّ الدليل الثاني ينقّح موضوع الأوّل بتضيقه أو توسعته، والملاك في تقديم أدلّة نفي العسر والحرج هو نفي الإرادة الجدّيّة في الأحكام المجعولة في موردهما؛ حيث إنّ إطلاق أدلّة الأحكام الأوّليّة ، شامل لموارد استلزامها العسر والحرج وتعلّق الإرادة الاستعماليّة بها في تلك الموارد، ولسانُ دليل نفي العسر والحرج والضرر، نفيُ الإرادة الجدّيّة في موارد استلزامها لها، وأنّ إرادتها فيها صوريّة لا جدّيّة، فالملاك في تقدّمها عليها عدم جريان أصالة تطابق الجدّ والاستعمال مع التصريح بعدم الجدّ، وهذا هو المناط في تقديم الخاص على العام في العام والخاص المطلقين على الآخر، مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق منهم»؛ لأنّ الثاني ليس أظهر في مدلوله من الأوّل، فإنّ كلّ واحد من مفرداته مستعمل في معناه كما في الأوّل، فلا وجه لأظهريّته من الأوّل، فتقديمه على الأوّل إنّما هو لعدم جريان أصالة تطابق الجدّ والاستعمال؛ لأنّ أصالة الجدّ في الأوّل ضعيفة، بل المناط في التقديم في أغلب الموارد ذلك، ولا يُعدّ الدليلان كذلك متنافيين ومختلفين؛ لتعارف ذلك بين العقلاء في

← الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦ .

١ ـ الفقيه ١ : ١٨١ / ٨٥٧ ، تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧ .

مقام جعل قوانينهم العرفيّة، ولهذا لمّا نزل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ ٱللهِ لَوَجَدُوا فيهِ ٱخْتِلافاً كَثيراً﴾[1] لم يعترض أحد على ذلك، مع وجود هذا النحو من الاختلاف في الكتاب المجيد في الآيات المشتملة على الأحكام.

نعم، في غير مقام جعل القوانين الكلّيّة يعدّ ذلك اختلافاً وتنافياً، فإنّ السالبة الجزئيّة تناقض الموجبة الكلّيّة.

وأمّا أدلّة نفي العسر والحرج والضرر، فتقديمها على إطلاقات الأحكام أيضاً بهذا الوجه المذكور؛ حيث إنّه ليس المراد من نفي الضرر والحرج : عدم تحقّقه ولزومه من إطلاقات أدلّة الأحكام وعموماتها، بل المراد عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بها في تلك الموارد.

وبالجملة : يختلف السرّ والمناط في تقديم بعض الأدلّة على البعض الآخر باختلاف الموارد، وأنّ التقديم في بعض الموارد إنّما هو بملاك خاصّ به ليس في الآخر، فقد يكون الوجه في تقديم الدليل الحاكم في موارد التقديم تعرّضه للجهات المتقدّمة لدليل المحكوم، وفي كثير من الموارد الأُخر مناط التقديم غير ذلك.

ولعلّ مراد الشيخ الأعظم ﷺ مما ذكره : ـ من أنّ الدليل الحاكم لابدّ أن يكون مفسّراً للدليل المحكوم وشارحاً له[2] ـ هو ما ذكرناه أوّلاً : من تعرّض أحد الدليل لبعض مقدّمات الدليل الآخر أو مؤخّراته ولوازمه لا التفسير الاصطلاحي.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين التخصيص والحكومة؛ لأنّ التخصيص: عبارة عن سلب الحكم الذي دلّ الدليل العامّ على ثبوته لعنوان شامل لجميع الأفراد عن بعض أفراده بدليل خاصّ، بخلاف الحكومة.

ثمّ إنّ نتيجة الحكومة مختلفة، فقد تكون نتيجتها التقييد، مثل حكومة أدلّة نفي

---

١ ـ النساء (٤) : ٨٢.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٤٣٢ سطر ٦.

الحرج والضرر بالنسبة إلى إطلاقات الأحكام، وقد تكون نتيجتها التخصيص، مثل قوله: «الفاسق ليس بعالم» بالنسبة إلى قوله: «أكرم العلماء»، كما أنّها قد تنتج التوسعة في موضوع المحكوم، وقد تنتج الورود، كما لو قلنا: إنّ مفاد (لاينقض اليقين بالشكّ): هو أنّك على يقين في عالم التعبّد، فإنّه بالنسبة إلى أدلّة البراءة الشرعيّة ـ مثل حديث الرفع[1] وقولهعليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)[2]ـ حاكم عليها، لكن نتيجة هذه الحكومة هو الورود؛ لزوال موضوعها به.

فظهر: أنّ تقسيم التقديم إلى الحكومة والورود وغيرهما غير صحيح، فإنّ الورود ليس قسماً للحكومة وقسماً خاصّاً من التقديم في قبال الحكومة، بل في بعض الموارد نتيجة الحكومة هو الورود فتقسيم التقديم إليه وإليها وإلى غيرهما فاقد لملاك التقسيم.

نعم لو بني على الاصطلاح بأن تسمّى الحكومة في بعض الموارد بالورود، فلا مُشاحّة في الاصطلاح. هذا كلّه في الأدلّة اللفظيّة.

وأمّا في الأدلّة اللُّبّيّة: فقد يتحقّق فيها ماهو شبه الورود، مثل بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد بالنسبة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لانتفاء موضوع هذا الحكم العقلي بقيام خبر الواحد تعبُّداً؛ على فرض بناء العقلاء على العمل به تعبّداً وبنائهم عليه ابتداء؛ لأنّه بيان ، وليس ذلك حكومة؛ حيث إنّ الحكومة تحتاج إلى اللسان واللفظ، والمفروض عدمه في المقام، بخلاف الدليلين اللفظيّين، فإنّ تقديم أحدهما على الآخر: إمّا من باب تقديم الأظهر على الظاهر، أو من باب الحكومة، كما

---

١ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

٢ ـ عوالي اللآلي ١ : ٤٢٤ / ١٠٩.

أنّ تقسيم الحكومة إلى الواقعيّة والظاهريّة ـ كما صنعه الميرزا النائيني قدّس سرّه[1] ـ تقسيم بلا وجه، فإنّ الحكومة في الأدلّة الظاهريّة ليست نحواً آخر غير نحو الحكومة في الأدلّة الواقعيّة، كيف ولو أوجب هذا النحو من الاختلاف اختلافاً فيها وفي أنحائها وتقسيمها إلى قسمين، لكثرت أقسامها أزيد من ذلك، فإنّ حكومة أحد الدليلين على الآخر قد تتحقّق في باب الطهارة، وقد تتحقّق في أبواب الصلاة... إلى غير ذلك، فيلزم كثرة أقسامها، وهو كما ترىٰ؛ لما عرفت من أنّ للتقسيم ملاكاً، وهو أن يكون للمَقْسم نوعان مختلفان أو أكثر.

مضافاً إلى أنّ التخصيص أيضاً كذلك، فإنّه قد يتّفق في أدلّة الأحكام الظاهريّة، وقد يقع في أدلّة الأحكام الواقعيّة، فلا وجه لتخصيص هذا التقسيم بالحكومة.

هذا كلّه في بيان المناط في تقديم أحد الدليلين على الآخر بنحو الإجمال.

وأمّا تفصيل ذلك في المقام وبيان نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات وسائر القواعد والأُصول الشرعيّة والعقليّة فنذكرها في المباحث الآتية.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٩٥ و ٧١٣.



نسبة أدلّة الاستصحاب

إلى الأمارات وسائر القواعد والأُصول

ويبحث فيها في مقامات :

المقام الأوّل

في حال أدلّة الاستصحاب مع أدلّة الأمارات

إنّك قد عرفت سابقاً: أنّ العمدة في أدلّة حجّيّة الأمارات هـو بـناء العـقلاء وإمضاء الشارع لها وعدم ردعه عنها، وأنّها ليست تأسيسيّة أسّسها الشارع ـ كما هو التحقيق ، وقد تقدّم تفصيله في محلّه ـ فلابدّ من ملاحظة أدلّة الاستصحاب ـ مثل قولهعليه السلام : (لاينقض اليقين بالشكّ) ـ مع بناء العقلاء على العمل بخبر الثـقة ، فـإنّ النسبة لابدّ وأن تلاحظ بين الدليلين، وقد تقدّم في أوّل التنبيهات : أنّ المراد من اليقين والشكّ المأخوذين في دليل الاستصحاب هو الحجّة واللّاحجّة؛ لشواهد تـدلّ عـلى ذلك قد تقدّم بيانها، وحينئذٍ فتقديم الأمارات على الاستصحاب إنّما هو مـن قـبيل التخصّص؛ لأنّ الأمارة حجّة، فلايلزم معها نقض الحجّة باللّاحجّة، وإن شئت سمّيت ذلك بالورود، فإنّه لا مشاحّة في الاصطلاح.

وأمّا لو قلنا : إنّ الأمارات تأسيسيّة من الشارع المقدّس، كما لو بنينا على أنّ حجّيّة خبر الواحد مستفادة من مثل آية النبأ[1]، فلايبعد أن يقال: إنّ مفهوم الآية هو

---

١ ـ الحجرات (٤٩) : ٦ .

أنّه لايجب التبيُّن في خبر العادل؛ لأنّه واضح ومبيَّن في نفسه لايحتاج إلى التبيُّن، وأنّه ليس فيه إصابة بجهالة، لا أنّه إصابة بجهالة غير منهيٍّ عنها، وحينئذٍ فهذا المفهوم حاكم على قوله: (لاينقض...) إلى آخره؛ لعدم وجود الشكّ معه على خلاف الحالة السابقة تعبّداً؛ بناءً على أنّ المراد من الشكّ هو الشكّ الاصطلاحي.

وكذلك هذا المفهوم حاكم على كلّ أصل أُخذ الشكّ وعدم العلم في موضوعه، مثل حديث الرفع ونحوه، مثل (الناس في سعة ما لا يعلمون)، لكن نتيجة هذه الحكومة هو الورود؛ لانتفاء موضوع الدليل المحكوم وانعدامه حينئذٍ تعبّداً؛ لو أُريد من الشكّ في أدلّة الاستصحاب ونحوه اللّاحجّة، بخلاف ما لو أُريد منه الشكّ الاصطلاحي، فلا تكون نتيجتها الورود.

وأمّا بناءً على استفادة حجّيّة خبرالواحد من الأخبار، مثل قوله: (العمري ثقتي ما يؤدّي عنّي فعنّي يؤدّي)[1]، فمفاده إلغاء احتمال الخلاف في خبر الثقة، وهو حاكم على دليل الاستصحاب، ونتيجتها الورود؛ لأنّه إعدام للشكّ تعبّداً لو أُريد من الشكّ الحالة النفسانيّة ، بخلاف ما لو أُريد منه اللّاحجّة، فإنّه ليس نتيجتها حينئذٍ الورود.

كلام شيخنا الحائري في المقام

وقال **شيخنا الحائري**ﰠ في **«الدُّرر»** : إنّ القول بتقديم الأمارات على الاستصحاب ونحوه من قبيل الحكومة، مبنيّ على أن يكون دليل حجّيّتها متعرّضاً لحكم الشكّ، وأنّ مرجع قوله: «صدّق العادل» أو «اعمل بالبيّنة» أنّ هذا الشكّ ليس شكّاً عندي.

١ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

والإنصاف: أنّه لم يدلّ دليل الحجّيّة إلّا على جعل مدلول الخبر واقعاً، وإيجاب معاملة الواقع معه، وأمّا أنّ حكم الشكّ لا يترتّب على الشكّ الموجود، فليس هو مدلول دليلها، نعم هو لازم الحجّيّة، كما أنّ لازم ترتّب حكم الشكّ عدم حجّيّة الأمارة الدالّة على الخلاف، وهذا معنى التعارض[1]. انتهى.

لكن الذي ببالي أنّه قال في درسه في توجيه ما ذكره الشيخ قدس سره ـ من حكومة الأمارات على الأُصول العمليّة[2] ـ: إنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد وإن وردت في مورد الشكّ، وكذلك الاستصحاب وسائر الأُصول العمليّة، لكن أدلّة حجّيّة خبر الواحد سيقت لإزالة الشكّ ورفعه، ولم يؤخذ الشكّ في موضوعها، بخلاف أدلّة الاستصحاب ونحوه، فإنّ الشكّ مأخوذ في موضوعها، وحينئذٍ فتصحّ الحكومة.

ولو أُريد من الشكّ التحيّر كان ذلك وروداً. انتهى.

ونِعْم التوجيه الذي ذكره قدس سره.

ثمّ قال في «الدُّرر»: والأقوى وفاقاً لسيّدنا الأُستاذ طاب ثراه ـ السيّد محمّد الفشاركي ـ ورود الأدلّة والأمارات على الاستصحاب وسائر الأُصول التعبّديّة؛ لأنّك قد عرفت في باب حجّيّة القطع: أنّ العلم إذا أُخذ في الموضوع: فتارة يعتبر على نحو الطريقيّة، وأُخرىٰ علىٰ نحو الصفتيّة، والمراد من اعتباره بنحو الطريقيّة: أنّ المعتبر هو الجامع بينه وبين الطرق المعتبرة، كما أنّ المراد من اعتباره على الصفتيّة: ملاحظة خصوصيّته المختصّة به ـ أي الكشف التامّ ـ دون سائر الطرق، والشكّ في مقابل العلم؛ يعني كما أنّ العلم المأخوذ في الموضوع: تارة يُلحظ على وجه الطريقيّة، وأُخرى على وجه الصفتيّة، كذلك الشكّ قد يلاحظ بمعنى أنّه عدم الطريق، وقد يلاحظ بمعنى صفة الترديد القائمة بالنفس: فإن أُخذ العلم طريقاً فمعنى الشكّ الذي في مقابله هو عدم

---

١ ـ درر الفوائد: ٦٢٠ ـ ٦٢١.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٤٣١ سطر ٢٠.

الطريق، وإن لوحظ صفة فكذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على الاستصحاب وسائر الأُصول أنّ العلم المأخوذ فيها أُخذ طريقاً، فمعنى قولهم: (لاينقض...) إلى آخره: أنّه في صورة عدم الطريق إلى الواقع يجب إبقاء ما كان ثابتاً بطريق، وهكذا كلّ ما دلّ على ثبوت الحكم على الشكّ، فإنّ مفاده دوران الحكم مدار عدم الطريق، فإنْ دلَّ دليل على حجّيّة دليل أو أمارة يرتفع موضوع الحكم الذي كان معلّقاً على عدم الدليل.

إن قلت: هب ذلك، ولكن ورود الطريق على الأُصول موقوف على شمول دليل الحجّيّة لمواردها، وأيّ ترجيح لشمول دليل الحجّيّة على شمول أدلّة الأُصول، مع أنّ المورد قابل لهما من أوّل الأمر؟!

قلت: شمول أدلّة الطريق لا مانع منه أصلاً لوجود موضوعها مطلقاً وعدم ما يدلّ على التخصيص، بخلاف أدلّة الأُصول، فإنّ موضوعها متوقّف على عدم شمول دليل حجّيّة الطريق، ولا وجه لعدمه.

وبعبارة أُخرى: الأمر دائر بين التخصيص والتخصّص، والأوّل خلاف الأصل، دون الثاني[1]. انتهى ملخّصه.

أقول: نسبة أدلّة حجّيّة خبر الواحد، كآية النبأ[2] وقولهعليه‌السلام: (ما يؤدّي عنّي فعنّي يؤدّي) مع دليل الاستصحاب ـ وهو قوله: (لاينقض اليقين) ـ هي نسبة دليل إستصحاب الطهارة بالنسبة إلى قولهعليه‌السلام: (لاصلاة إلّا بطهور)[3]، ولاريب أنّ لسان دليل استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قولهعليه‌السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)، لسان

---

١ ـ درر الفوائد: ٦٢١ ـ ٦٢٣.

٢ ـ الحجرات (٤٩): ٦.

٣ ـ الفقيه ١: ٣٥ / ١٢٩، وسائل الشيعة ١: ٢٥٦، كتاب الصلاة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١ و ٦.

الحكومة؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو تحقّق الطهارة تعبّداً، فهو حاكم على قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)، فكذلك فيما نحن فيه؛ لما عرفت من أنّ مفهوم الآية: هو أنّ العمل بخبر العادل ليس جهالة، وأنّ خبره مبيَّن بنفسه؛ لايفتقر إلى التبيُّن، وكذا معنى قوله: (فعنّي يؤدّي) أو (فهو قولي)، فينتفي حينئذٍ موضوع دليل الاستصحاب. نعم قد تكون نتيجة الحكومة هي الورود كما عرفت، والمظنون أنّ مراد السيّد الأُستاذ أيضاً ذلك.

المقام الثاني

وجه تقديم الاستصحاب على الأُصول

وأمّا تقديم الاستصحاب على الأُصول العقليّة كـالبراءة العـقليّة والاحـتياط العقلي أو التخيير العقلي، فـإنّما هـو لأجـل انـتفاء مـوضوعها بـالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب بيان، فليس العقاب في مورده بلا بيان، وهو مؤمِّن مـن العـقاب مـن طرف الشارع، فترك الاحتياط في مورده والعمل به ليس بلا مؤمّن، كما هو مـورد حكم العقل بوجوب الاحتياط، وهو مرجّح لأحـد الاحـتمالين، فـليس الاحـتمالان متساويين بدون ترجيح لأحدهمـا، كما هو مورد حكم العقل بالتخيير، ولا مانع من تسمية هذا التقديم بالورود؛ لأنّ حكم العقل في تلك الموارد معلّق على عدم البـيان وعدم الترجيح وعدم المؤمِّن، والاستصحاب بيان ومرجِّـح ومـؤمِّن مـن العـقوبة، وحيث إنّه لا لسان لحكم العقل في هذه الأُصول، فلا يسمّى هذا التقديم حكـومة؛ لتقوّمها على اللسان واللفظ في كلّ واحد من الحاكم والمحكوم.

وأمّا تقديم **الاستصحاب على الأُصول الشرعيّة**، فذهب الشيخ الأعظمقدس سره إلى أنّه بنحو الحكومة؛ وذلك لأنّ قـولهعليه السلام: (لا يـنقض اليـقين بـالشكّ) بـالنسبة إلى

قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق)[1] معمِّمٌ لموضوعه، فإنّه لو كان على يقين من حرمة شرب النبيذ، فشكّ فيها، فمفاد (لاينقض) هو بقاء النهي والحرمة في زمان الشكّ، فالغاية ـ أي النهي في قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق...) إلى آخره ـ متحقّقة بالاستصحاب تعبُّداً، وهو معنى الحكومة[2]. انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره مبنيّ على أمرين:

أحدهما: أن يُراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لاينقض اليقين) المتيقَّن ـ كما هو مختاره قدس سره[3] ـ لأنّه طريقيّ.

وثانيهما: أن يراد من المتيقّن ذاته بعنوانه الأوّلي الواقعي، لا بوصف أنّه متيقّن، وأنّ مفاد (لاينقض اليقين) الحكم بحرمة نقض الحرمة ـ مثلاً ـ فيما لو علم بحرمة شيء وشك في بقائها، والحكم بإبقائها بعنوانها الواقعي في ظرف الشكّ، فمرجعه إلى تحقّق النهي تعبّداً حال الشكّ، الذي هو الغاية في (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي)، فإنّ الحكومة على هذا التقدير صحيحة.

لكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّا لا نسلّم أنّ اليقين في (لاينقض) بمعنى المتيقّن، كما تقدّم.

وثانياً: على فرض تسليم ذلك لا نسلّم إرادة المتيقّن منه بعنوانه الواقعي؛ لا بما أنّه متيقّن، والمعتبر في ملاحظة النسبة بين الدليلين هو ملاحظة لسانهما ومدلولهما اللفظي، لا نتيجة الدليلين، والنهي في (لاينقض) متعلّق بنفس اليقين، هذا مضافاً إلى أنّ الدليل على البراءة الشرعيّة لا ينحصر في هذه المرسلة، بل العمدة في أدلّتها هو

---

١ ـ الفقيه ١ : ٢٠٨ / ٩٣٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٠.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٤٢٣ سطر ١٤.

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٣٦ سطر ١٦.

قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)، وحديث الرفع ونحوه ممّا علّق الحكم بالبراءة فيه على عدم العلم، وما أفاده قدس سره لايستقيم في هذه الأدلّة.

فالتحقيق: أن يقال: إنّ لسان أدلّة البراءة الشرعيّة هو تعيين الوظيفة للمكلّفين عند الشكّ في الحكم الواقعي، فمفادها أحكام ظاهريّة، كأصالتي الحلّيّة والطهارة عند الشكّ فيهما وعدم العلم بالحكم الواقعي منهما، وليس مفادها الحكم الواقعي وتعيينه، كما في الأمارات.

وأمّا قوله عليه السلام: (لاينقض اليقين...) إلى آخره، فإن قلنا: إنّ مفاده هو أنّ العلم واليقين متحقّق وموجود تعبّداً، وأنّه على يقين بحكم الشارع في ظرف الشكّ، فهو من أوضح أفراد الحكومة على البراءة الشرعيّة؛ حيث إنّ موضوعها ـ الذي هو الشكّ في الحكم الواقعي وعدم العلم به ـ يرتفع بالاستصحاب تعبّداً، وعلى تقدير إرادة عدم الحجّة من الشكّ وعدم العلم في أدلّة البراءة، فنتيجة هذه الحكومة هي الورود.

وإن قلنا: إنّ مفاد (لاينقض) هو النهي عن النقض العملي وحرمته، والبناء العملي على بقاء ما كان، فإن استفيد منه عرفاً حرمة نقض ما كان بعنوانه الواقعي، لانفس عنوان اليقين، ولا المتيقَّن بما هو متيقَّن، فالاستصحاب حينئذٍ حجّة على الواقع، فإن أُريد من عدم العلم في أدلّة البراءة، مثل (الناس في سعة ما لا يعلمون) هو عدم الحجّة، فالاستصحاب حينئذٍ حاكم أيضاً على أدلّة البراءة الشرعيّة، ونتيجة هذه الحكومة هي الورود أيضاً؛ لتحقّق الغاية المأخوذة في أدلّة البراءة المتكفّلة لبيان جعل الوظيفة، وهي عدم الحجّة بالاستصحاب.

وإن أُريد من عدم العلم في أدلّة البراءة ـ مثل (ما لايعلمون)[1] ـ العلمُ الوجداني لا عدم الحجّة، فالاستصحاب حاكم على أدلّة البراءة أيضاً، لكن ليس نتيجتها الورود؛ لعدم حصول العلم الوجداني بالاستصحاب.

---

١ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤ ، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

المقام الثالث

في تعارض الاستصحابين

وفيه موضعان من البحث : لأنّ الشكّ في مورد أحد الاستصحابين : إمّا ناشئ عن الشكّ في مورد الاستصحاب الآخر ومسبّب عنه بسببيّة شرعيّة، كسببيّة الكرّيّة لطهارة المغسول به، أو عاديّة، كسببيّة بقاء زيد إلى ثلاثين سنة لنبات لحيته، أو عقليّة، كسببيّة العلّة وأجزائها للمعلول، كطلوع الشمس بالنسبة إلى وجود النهار، أو لا يكون الشكّ في أحدهما ناشئاً ومسبّباً عن الآخر.

وعلى الأوّل : فقد يترتّب الأثر الشرعي على المستصحب بلا واسطة، كصحّة الطلاق عنده المترتّبة على بقاء عدالته ونفوذ شهادته، وقد تترتّب بواسطة أو وسائط، مثل جواز تزويج المطلّقة عنده من آخر ووجوب التربّص على المطلّقة عنده، فإنّ الأوّل مترتّب أوّلاً على صحّة الطلاق، المترتّبة على بقاء عدالته، وجواز تزويجها مترتّب على مضيّ مدّة التربّص، المترتّب على صحّة الطلاق، المترتّبة على بقاء عدالته، وكوجوب نفقتها على الزوج الثاني بعد نكاحها منه، ووجوب إطاعتها له، ونحو ذلك من الأحكام الشرعيّة المترتّبة على بقاء عدالة زيد مع واسطة أو وسائط.

حول ما كان الشكّ مسبّباً عن الشكّ في الآخر

أمّا الموضع الأوّل: فالكلام فيه متمحّض في خصوص السببيّة الشرعيّة، ويظهر منه حكم بقيّة الأقسام:

فنقول: إذا كان الشكّ في مورد أحد الاستصحابين ناشئاً عن الشكّ في الآخر؛ لسببيّة شرعيّة محقّقة أو محتملة، كما إذا غسل الثوب النجس بالماء المشكوك كرّيّته مع سبق الكرّيّة، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب المذكور، مسبّب عن الشكّ في بقاء كرّيّته، التي جعلها الشارع سبباً لطهارة المغسول به، فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب السببي على المسبّبي، وإنّما الإشكال في وجه التقديم؛ لاختلاف أنظار الأعلام فيه[1].

المناط في تقديم الأصل السببي على المسبّبي

والتحقيق ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ هو أنّه ليس معنى الاستصحابات الموضوعيّة هو الحكم بترتيب الآثار، كما أفاده بعضهم[2]، بل ليس مفادها إلّا التعبّد ببقاء المتيقّن سابقاً، كما في الاستصحابات الحكميّة، فمعنى استصحاب العدالة هو الحكم ببقائها تعبّداً، وينقّح به موضوع الأدلّة الاجتهاديّة المثبتة للتكاليف على عنوان العادل، كالدليل الاجتهادي الدالّ على جواز الطلاق عنده، وبه ينقّح موضوع هذا الدليل، فهو حاكم على الدليل الاجتهادي؛ لعدم تعرّض هذا الدليل الاجتهادي لموضوع نفسه، وتعرُّض الاستصحاب لذلك، كما أنّ مفاد استصحاب العدم على القول به إعدام

---

١ ـ فرائد الأصول: ٤٢٤ السطر الأخير، كفاية الأصول: ٤٩٠ ـ ٤٩١، فوائد الأصول ٤: ٦٨٢ ـ ٦٨٤، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤: ١١٢ ـ ١١٨.

٢ ـ فرائد الأصول: ٤٠٠ سطر ٢٢، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤: ٨١.

موضوعه فهو حاكم عليه.

وبالجملة : موضوع الدليل الاجتهادي : إمّا متحقّق بالوجدان، وإمّا بالأمارة كالبيّنة، وإمّا بالتعبّد من قِبَل الشارع به، كما في ما نحن فيه.

فظهر من ذلك : أنّ الأصل السببي ليس حاكماً على الأصل المسبّبي بلا واسطة، بل هو حاكم على الدليل الاجتهادي، والدليل الاجتهادي حاكم على الأصل المسبّبي ورافع للشكّ فيه. فالأصل السببي رافع للشكّ في الأصل المسببي بواسطة الدليل الاجتهادي الدالّ على خلاف الأصل المسبّبي، كاستصحاب نجاسة الثوب في المثال، ولا يرتفع الشكّ في بقاء كرّيّة الماء، إلّا أن يفرض هناك دليل اجتهاديّ يدلّ على أنّ كلّ ماء حكم ببقاء نجاسة المغسول به فهو ليس بكُرّ، وليس في الشرع دليل اجتهادي كذلك.

فظهر أيضاً من هذا البيان : اندفاع الإشكال المتوجّه في المقام بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على المستصحب بواسطة شرعيّة أو وسائط، كترتّب جواز تزويج المطلّقة من الغير على خروجها عن العدّة، المترتّب على وجوب التربُّص عليها، المترتّب على صحّة طلاقها، المترتّبة على بقاء عدالة زيد الذي هو أحد الشاهدين العدلين، فإنّه بناء على أنّ مفاد (لا ينقض) في استصحاب الموضوعات هو الأمر بترتيب الآثار، يرد عليه الإشكال بالنسبة إلى الآثار مع الواسطة ، فإنّه يلزم ترتُّب تلك الآثار بلا وجه بدون تحقّق موضوعها؛ لا وجداناً ولا تعبّداً.

وتوهّم : أنّ معنى ترتيب الأثر في مثل استصحاب العدالة، هو ترتيب أثرها مع جميع ما يلزمه ويتبعه من اللوازم والتوابع، فيشمل الآثار مع الواسطة أيضاً[1].

مدفوع : بأنّه على هذا يلزم ترتّب الآثار العقليّة والعاديّة أيضاً، ولا يلتزم

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٤٨٩ ، ونهاية الدراية ٣ : ٩٨ السطر الأخير.

القائل بذلك به.

ولايجري هنا ما اُجيب به عنه مثل هذا الإشكال الذي أوردوه في الأخبار مع الواسطة أو الوسائط[1]، كخبر الصدوق عن الوليد عن الصفّار مثلاً: بأنّ خبر الوليد ومن قبله من المصاديق التعبّديّة لخبر الواحد، بعد الحكم بوجوب تصديق خبر الصدوق الوجداني، فيشمله دليل حجّيّة خبر الواحد بنحو القضيّة الحقيقيّة؛ وذلك لأنّه ليس لسان (لاينقض) هو التعبّد: بأنّ المكلّف على يقين من تلك الآثار مع الواسطة والمتأخّرة والشكّ فيها؛ ليشمله قوله: (لاينقض) بنحو القضيّة الحقيقيّة؛ إذ ليس ذلك من مصاديقه التعبّديّة، كما هو واضح، بخلاف دليل حجّيّة خبر الواحد، فإنّ مقتضى وجوب تصديق خبر الصدوق الوجداني، هو أنّ الأخبار المتقدّمة عليه من مصاديقه تعبّداً، والمفروض ـ فيما نحن فيه ـ أنّ المكلّف ليس على يقين من تلك الآثار وأن الشكّ فيها متحقّق وجداناً، فيلزم ترتّب تلك الآثار على استصحاب العدالة بلا وجه، وبدون تحقّق موضوعها لا وجداناً ولا تعبّداً.

وأمّا بناء على ما اخترناه في وجه حكومة الأصل السببي على المسبّبي، فاندفاع هذا الإشكال بمكان من الوضوح؛ وذلك لما عرفت: من أنّ استصحاب العدالة في المثال حاكم على الدليل الاجتهادي الدالّ على صحّة الطلاق عند العادل، وينقّح به موضوعه، وهذا الدليل الاجتهادي منقّح لموضوع المتأخّر عنه، لا أنّ جميع تلك الآثار يترتّب على استصحاب العدالة، ويتحقّق موضوعها به، بل يتحقّق موضوع الدليل الاجتهادي الأوّل حسبُ.

وظهر أيضاً من هذا البيان: المناط والميزان في تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي، وأنّه إنّما يقدّم إذا كان هناك كبرى شرعيّة يُنقّح موضوعها بالاستصحاب

---

١ ـ فرائد الاُصول: ٧٥ سطر ٢، كفاية الاُصول: ٣٤٢، فوائد الاُصول ٣: ١٧٩، نهاية الأفكار ٣: ١٢٢.

السببي، وأمّا مع عدمها ـ بأن كان السببيّة بينهما عقليّة أو عاديّة ـ فلا وجه لتقديم الاستصحاب السببي، كاستصحاب بقاء زيد بالنسبة إلى الشكّ في نبات لحيته وعدمه، ونحو ذلك.

وظهر أيضاً: اندفاع إشكال آخر: هو لزوم اتّحاد الحاكم والمحكوم؛ بناء على حكومة الاستصحاب السببي على المسبّبي[1]، ولايفتقر إلى الجواب عنه: بانحلال قوله عليه السلام: (لاينقض) إلى قضايا متعدّدة بعدد الموضوعات[2]؛ وذلك لأنّ الأصل السببي ـ كما عرفت ـ حاكم على الدليل الاجتهادي، وهو حاكم على الأصل المسبّبي، لا أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسبّبي بلا واسطة.

نقل كلام الشيخ الأعظم قدس سره ونقده

وذكر الشيخ الأعظم قدس سره وجوهاً مختلفة لتقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي، لايخلو بعضها عن الإشكال، فإنّه قدس سره استدلّ في صدر كلامه على ذلك ـ بعد الإجماع ـ بأنّ قوله عليه السلام (لاينقض...) إلى آخره باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي مانعٌ للعامّ عن قابليّته وصلاحيّته للشمول بالنسبة للشكّ المسبّبي؛ يعني يصير نقض اليقين فيه نقضاً باليقين، لا بالشكّ؛ لعدم بقاء الشكّ فيه حينئذٍ، فلا يشمله قوله عليه السلام: (لاينقض اليقين بالشكّ).

واللّازم من شموله للشكّ المسبّبي، نقض اليقين بالشكّ ـ في الشكّ السببي ـ لا لدليلٍ شرعيٍّ يدلّ على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم منه طرح عموم (لاينقض) بالنسبة إلى الشكّ السببي من غير دليل مخصِّص، واللّازم من إهمال (لاينقض) في

---

١ ـ قرّره في فوائد الأُصول ٤ : ٦٨٥ ـ ٦٨٦.

٢ ـ نفس المصدر : ٦٨٦.

المسبّبي عدم قابليّة العموم لشموله لهذا المورد، وهو غير منكر.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ اليقين بالنجاسة في المثال المعروف أيضاً من أفراد العامّ، فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء فيه.

وأجاب عنه بوجهين يرجع حاصل ثانيهما إلى ما اخترناه في وجه تقديم الأصل السببي؛ حيث قال:

وثانياً: أنّ نقض اليقين بالنجاسة إنّما هو بالدليل الدالّ على أنّ كلّ متنجّس غسل بالماء الكرّ يطهر، وفائدة استصحاب الكرّيّة إثباتُ أنّ الماء كرّ، بخلاف نقض اليقين بالكرّيّة باستصحاب نجاسة الثوب، فإنّه بلا دليل، فإنّه يوجب زوال الكرّيّة عن الماء.

ثمّ أعاد الإشكال الأوّل بعينه، وأجاب عنه بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ شمول (لاينقض) للشكّ المسبّبي دون السببي مستلزم للدّور، فإنّ فرديّته له متوقّفة على خروج الشكّ السببي عن تحت العموم، المتوقّف على شموله للشكّ المسبّبي، وهو دور محال.

الثاني: أنّ الشكّ السببي في مرتبة متقدّمة على حكمه تقدّم الموضوع على حكمه، وعلى الشكّ المسبّبي تقدّم العلّة على معلولها، فكلّ واحد من حكم العامّ والشكّ المسبّبي لازم لوجود الشكّ السببي في مرتبة واحدة ولازمان لملزوم ثالث، فلايجوز لأحدهما أن يكون موضوعاً للآخر؛ لتقدّم الموضوع بالطبع[1]. انتهى ملخّصه.

واختار الميرزا النائيني‌قدس‌سره ما ذكره في صدر كلامه من الوجه الأوّل؛ حيث ذكر: أنّ الأصل السببي رافعٌ ومُعدِمٌ للشكّ المأخوذ في المسبّب في عالم التشريع؛ لأنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٢٥ سطر ١.

التعبّد بمؤدّى الأصل السببي بمدلوله المطابقي، يقتضي إلغاء الشكّ المسبّبي، بخلاف التعبّد بنجاسة الثوب في المثال، فإنّه بمدلوله المطابقي لايقتضي ذلك، نعم اللّازم من بقاء النجاسة في الثوب هو نجاسة الماء، فإنّه لو كان طاهراً لم تبقَ النجاسة في الثوب[1].

واختار شيخنا الأُستاذ الحائري قدس سره ما ذكره في ذيل كلامه[2] من اختلاف الرتبة؛ حيث قال: تقدّم الشكّ السببي على المسبّبي طبيعيٌّ؛ لأنّ الثاني معلول للأوّل، ففي رتبة وجود الأوّل لم يكن الثاني موجوداً، وإنّما هو في مرتبة الحكم المترتّب على الأوّل، فالأوّل في مرتبة وجوده ليس له معارض أصلاً، فإذا ثبت الحكم في الأوّل لم يبقَ للثاني موضوع[3]. انتهى.

والصحيح المختار هو ما ذكره الشيخ قدس سره في أواسط كلامه، وأمّا غيره فلايخلو عن الإشكال:

أمّا ما ذكره في صدر كلامه، واختاره الميرزا النائيني، فلأنّ الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته أو كرّيّته، ليس معنىً مطابقيّاً لقوله عليه السلام: (لاينقض) في الشكّ السببي، بل معناه المطابقي ـ على وجه ـ هو الحكم بطهارة الماء أو كرّيّته، نعم يستلزم ذلك الحكمُ، الحكمَ بطهارة الثوب أيضاً، وحينئذٍ فالمعارضة إنّما هي بين لازم جريان الاستصحاب في السبب ـ وهو الحكم بطهارة الثوب ـ وبين لازم جريانه في المسبّب، وهو نجاسة الثوب، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فلأحد أن يقول بجريان الأصلين في كلّ واحد من الشكّ السببي والمسبّبي، والحكم بمعناهما المطابقي؛ أي طهارة الماء أو كرّيّته ونجاسة الثوب وطرح لازم جريانه في الأصل السببي، فهذا

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٨٣ ـ ٦٨٤.

٢ ـ في كون مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره الشيخ قدس سره في ذيل كلامه إشكال بل منع، نعم بعض كلماته قبل الذيل يشعر بذلك. [المقرّر حفظه الله].

٣ ـ درر الفوائد : ٦٣٢.

الوجه غير وجيه أي طهارة الثوب.

وأمّا ما ذكره في ذيل كلامه‌ﷺ ـ أوّلاً في جواب الإشكال ـ: من لزوم الدور.

ففيه: أنّا لا نُسلّم توقّف فرديّة الشكّ المسبّبي للعامّ على عدم فرديّة الشكّ السببي له وخروجه عنه، بل لاتتوقّف فرديّة شيء لعامّ إلّا على وجدانه للعنوان المأخوذ في موضوع ذلك العامّ وانطباق العامّ عليه، ففرديّة مصداق لعموم (لاينقض) لاتتوقّف إلّا على تحقّق اليقين السابق والشكّ اللّاحق فيه لاغير.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنّه ليس التعارض بين حكم الشكّ السببي بمعناه المطابقي وبين حكم الشكّ المسبّبي، بل التعارض إنّما هو بين لازميهما، فعلى ما ذكروه: من تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العموم، لو دار الأمر بينهما لزم رفع اليد عن الإطلاق في جانب السبب مع إبقاء عمومه على حاله، وإبقاء المسبّب على عمومه أيضاً بإبقاء مصداقه الذاتي تحت عمومه، فيحكم بنجاسة الثوب في المثال وإن كان ما ذكروه ـ من تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العامّ عند الدوران ـ محلَّ إشكال.

وأمّا ما ذكره ثانياً ففيه:

أوّلاً: أنّ الإطلاقات والعمومات الشرعيّة منزّلة على الأفهام العرفيّة، والرتب العقليّة غير ملحوظة فيها، وتقدّم الشكّ السببي على الشكّ المسبّبي، إنّما هو في الرُّتبة العقليّة من حيث العلّيّة والمعلوليّة.

وثانياً: على فرض الإغماض عن ذلك نقول: إنّ هنا ثلاث مراتب:

الأُولى: مرتبة الشكّ السببي.

الثانية: مرتبة حكمه ـ أي طهارة الماء أو كرّيّته ـ والشكّ المسبّبي.

الثالثة: مرتبة حكم الشكّ المسبّبي، ولازم حكم الشكّ السببي؛ أي طهارة الثوب أو نجاسته.

والتعارض إنّما هو في المرتبة الثالثة بين لازم حكم الشكّ السببي وبين حكم

الشكّ المسبّبي، وهما في رتبة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر، وليس التعارض بين حكمي الشكّ السببي والمسبّبي، ففي مورد التعارض ومحلّه ـ وهو المرتبة الثالثة ـ لا اختلاف في الرتبة، وفي مورد الاختلاف في الرتبة ومحلّه ـ أي حكم الشكّ السببي وحكم الشكّ المسبّبي ـ لا تعارض؛ لما عرفت من عدم التعارض بينهما.

فالحقّ في وجه تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي على المسبّبي: هو ما ذكرناه: من أنّه منقِّح لموضوع دليل اجتهاديّ هو حاكم على الاستصحاب في المسبّب.

ويظهر به أمران :

الأمر الأوّل : الإشكال على ما ذكروه في وجه طهارة الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي بنجاسة بعض أطرافه : من أنّ الشكّ في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ وإن كان مسبَّباً وناشئاً عن الشكّ في أنّ النجس هو هذا الطرف الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر، لكن حيث إنّ الأصل في جانب السبب ـ أي الملاقىٰ بالفتح ـ ساقطٌ؛ لابتلائه بالمعارضة معه في الجانب الآخر ، فلامانع من جريانه في المسبّب ؛ أي الملاقي بالكسر[1].

وجه الإشكال ما عرفت : من أنّ الأصل في جانب السبب إنّما يجري إذا كان هناك دليل اجتهاديّ ينقّح موضوعه بهذا الأصل، ويكون هذا الدليل الاجتهادي حاكماً على الأصل المسبّبي، وليس في المقام كبرى كلّيّة في الأدلّة الشرعيّة كذلك؛ إذ لم يرد فيها: أنّ كلّ ما لاقىٰ طاهراً فهو طاهر؛ لينقّح بالاستصحاب في السبب موضوعها، وإنّما هو حكم عقليّ منشؤه حكم الشرع: بأنّ كلّ ما لاقىٰ نجساً فهو نجس، ومع عدم وجود كبرى كلّيّة شرعيّة كذلك، لايجري الأصل في جانب السبب ـ أي الملاقى بالفتح ـ لا أنّه يجري، ويسقط بالمعارضة.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٥٣ سطر ٢٢، فوائد الأُصول ٤: ٨٢ ـ ٨٤، نهاية الأفكار ٣: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

الأمر الثاني : اندفاع الإشكال المتقدّم في الصحيحة الأُولى لزرارة[١]؛ وهو أنّه يظهر من بعض جُملها : أنّ الجاري هو استصحاب الوضوء، وبعضها الآخر مشعر بأنّه استصحاب عدم النوم، ومن الواضح أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبّب عن تحقّق النوم وعدمه: فإن أُريد استصحاب الوضوء فقط فهو مخالف لما تقرّر: من أنّ الأصل السببي مقدّم على الأصل المسبّبي، ولا مجال لجريان الأصل المسبّبي معه، وإن أُريد جريانهما معاً، فهو أيضاً مخالف لما تقرّر وثبت من أنّهما لايجريان معاً.

وتقدّم الجواب عن هذا الإشكال عند التعرّض له: بأنّ الإمام عليه السلام في هذه الرواية في مقام بيان الحكم الشرعي ووظيفة الراوي، لا إعمال الصناعة العلميّة والدقائق الأُصوليّة.

ولكن يظهر ممّا ذكرنا هنا في المقام: اندفاع هذا الإشكال رأساً، فإنّ الأصل في جانب السبب إنّما يقدّم إذا كان هناك كبرى شرعيّة ينقّح به موضوعها، وهي مفقودة في المقام، فإنّه لم يرد في الشريعة: أنّه كلّما لم يتحقّق النوم فالمكلّف على وضوء، بل الوارد في الشريعة : أنّ النوم وغيره من الأحداث نواقض للوضوء، فما لم يعلم بتحقّقه فالوضوء باقٍ تعبّداً، فالأصل في جانب السبب ـ أي عدم النوم ـ لايجري أصلاً لعدم ترتّب الأثر الشرعي عليه.

حول ما كان الشكّ فيهما ناشئاً عن ثالث

أمّا الموضع الثاني: فهو ما لو كان الشكّان في الاستصحابين مسبّبين عن ثالث، ولم يكن أحدهما مسبّباً عن الآخر، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

الإناءين، فله ـ على ما ذكره الشيخ الأعظم ـ أربعة أقسام: لأنّه إمّا أن يستلزم من جريان الأصلين مخالفة عمليّة قطعيّة للعلم الإجمالي، كاستصحاب طهارة الإناءين في المثال.

أو لايستلزم ذلك، وحينئذٍ: فإمّا أن يقوم هنا دليل من إجماع وغيره على أنّ الحكم في المورد واحد، كالماء المتمّم كرّاً مع نجاسة أحدهما واتّصال أحدهما بالآخر، فإنّ مقتضى الاستصحاب طهارة هذا ونجاسة ذاك، لكن الإجماع قائم على أنّ حكمهما واحد بالاتّصال.

أو لا، وحينئذٍ : فإمّا أن يترتّب على كلٍّ من المستصحبين أثر شرعيّ، كاستصحاب طهارة أعضاء الوضوء من الخَبَث وبقاء الحَدث فيما إذا توضّأ بمائع مردّد بين البول والماء، فإنّه لم يقم دليل على وحدة الحكم فيه، فيمكن الحكم ـ في ظاهر الشرع ـ على طهارة البدن من الخبث وبقاء الحدث، ولايلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عمليّة قطعيّة أيضاً، أو يترتّب الأثر الشرعيّ على أحدهما دون الآخر، كما لو اشترى الوكيل عبداً، وادّعى الموكِّل أنّه وكّله في شراء الجارية دون العبد، فإنّه يترتّب ـ على أصالة عدم توكيله لشراء العبد ـ فضوليّةُ هذا العقد أو بطلانه، بخلاف أصالة عدم توكيله في شراء الجارية[1].

ولكن لايخفى أنّ القسمين الأخيرين خارجان عن محطّ البحث في المقام؛ لعدم التعارض بين الاستصحابين فيهما:

أمّا في الأخير : فلعدم جريان الاستصحاب فيما ليس له أثر شرعيّ، فالاستصحاب الآخر ـ الذي له أثر شرعيّ ـ بلا معارض.

وأمّا الأوّل منهما : فلا تعارض بين الاستصحابين فيه؛ لعدم استلزامهما المخالفة

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٢٨ سطر ١٤ .

العمليّة القطعيّة، وعدم الدليل على الخلاف، فيحكم بمؤدّاهما في ظاهر الشرع.

فالبحث في المقام ممحّض في القسمين الأوّلين، فنقول :

هل يمكن ترجيح أحد الاستصحابين فيهما على الآخر بأحد المرجِّحات، أو لا؟

وعلى فرض عدم الترجيح فمقتضىٰ القواعد هو التساقط أو التخيير؟ وجوه:

عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابين

أمّا الكلام في الترجيح : فالظاهر عدم وجود مورد يمكن ترجيح أحد الاستصحابين فيه على الآخر بمزيّة من المزايا؛ لأنّ الترجيح بها يتوقّف علىٰ أُمور:

الأوّل : جريان الأصلين في أنفسهما في أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ الترجيح في الأمارات والأدلّة أيضاً يتوقّف على حجّيّتهما في أنفسهما.

الثاني : اجتماع المزيّة مع ذيها والطرف الآخر المعارض في التحقّق، وإلّا فلو لم يمكن اجتماعها معهما أو مع أحدهما، فلايمكن الترجيح بها، كما لو كانت المزيّة ممّا ينعدم بوجود ذي المزيّة أو الطرف الآخر أو بالعكس؛ لأجل حكومتها عليه أو بالعكس.

الثالث : اتّحاد مضمونهما فلو اختلفا بأن يكون أحدهما طريقاً إلى الواقع، ومؤدّى الآخر حكماً ظاهريّاً، فلايمكن الترجيح بها.

ولأجل اشتراط الأمر الثاني والثالث المذكورين ينتفي الترجيح بجُلّ المرجّحات أو كلّها في المقام؛ وذلك لأنّ ترجيح أحد الاستصحابين: إمّا بالأمارات والأدلّة الاجتهاديّة، أو بالأُصول الشرعيّة، أو العقليّة المعتبرة، أو الظنّ الغير المعتبر شرعاً، كالقياس وخبر الواحد في الموضوعات؛ بناء على عدم حجّيّته فيها.

أمّا الأدلّة الاجتهاديّة فمع وجودها لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لحكومتها عليه، كما لو قامت البيّنة على أنّ الطاهر من الإناءين هو هذا الطرف من أطراف العلم الإجمالي بنجاسة أحدها، فلايجري واحد من الاستصحابين :

أمّا الاستصحاب الموافق لها : فلانتفائه بقيام البيّنة والدليل، وعدم اجتماعهما في التحقّق.

وأمّا الاستصحاب المخالف لها : فلأنّ لازم تلك البيّنة أو الدليل الاجتهادي أنّ النجس هو الطرف الآخر، ويثبت بها ذلك لحجّيّة مثبتات الأمارات والأدلّة الاجتهاديّة، فهي حاكمة عليه أيضاً.

وهكذا الكلام في الأُصول الشرعيّة المقدّمة على الاستصحاب ـ كقاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوهما ـ فإنّ الكلام فيها ونسبتها إلى الاستصحاب، هو الكلام بعينه في الأدلّة الاجتهاديّة ونسبتها إلى الاستصحاب.

وأمّا الترجيح بالأصل الشرعي فيكون الاستصحاب مقدّماً عليه، كأصالة البراءة والحلّيّة ونحوهما، فلايمكن الترجيح بها أيضاً؛ لحكومة الاستصحاب عليها ولعدم تحقّقها وجريانها معه.

وأمّا الأُصول العقليّة، كأصالة البراءة العقليّة وأصالة الصحّة ونحوهما، فالاستصحاب حاكم عليها أيضاً، فلايجتمعان في التحقّق والجريان.

وأمّا الظنّ الغير المعتبر شرعاً : فإن قلنا: إنّ مفاد (لاينقض) هو التعبّد بالبناء العملي على بقاء اليقين، فهو أيضاً كذلك لايمكن ترجيح أحد الاستصحابين به؛ لوجهين:

أحدهما : اختلاف رتبتها؛ بحيث لايجتمعان في التحقّق؛ لأخذ الشكّ في موضوع الاستصحاب، بخلاف الظنّ، فإنّه طريق إلى الواقع وإن لم يكن حجّةً.

وثانيهما : اختلاف مضمونهما ومفادهما؛ حيث إنّ الظنّ وإن كان غير معتبر، لكن مؤدّاه بيان الواقع، بخلاف الاستصحاب على هذا التقدير، فإنّ مؤدّاه هو الحكم الظاهري والوظيفة العمليّة، فلايمكن الترجيح به أيضاً.

وأمّا لو قلنا : إنّ الاستصحاب أصل محرِز للواقع، فالحقّ إمكان ترجيح أحدهما به؛ لاعتضاد الاستصحاب الموافق له وتقويته به؛ لاجتماعهما في التحقّق واتّحاد مضمونهما.

ومن هنا يظهر الإشكال فيما اختاره الميرزا النائيني{قدس سره} : من عدم الترجيح به، مع أنّ الاستصحاب عنده{قدس سره} من الأُصول المحرزة[١]، مضافاً إلى المناقضة بين كلماته: حيث إنّه ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً؛ وإن لم يستلزم المخالفة العمليّة، وأنّه كيف يُعقل التعبّد بطهارة كلّ واحد من الإناءين مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما؟![٢] فإنّه مناقض لما اختاره هنا من عدم ترجيح أحدهما بالظنّ في المقام، فإنّه لا وجه له إلّا اختلافهما في المضمون.

بيان المناقضة : أنّ الظنّ مثل العلم في أنّه طريق إلى الواقع، فإنّ مفاده بيان الواقع، غاية الأمر أنّ الفرق بينهما: هو أنّ العلم كاشف تامّ، والظنّ ناقص، فعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إنّما هو لأجل مخالفة أحد الاستصحابين للعلم الإجمالي؛ لأنّ الاستصحاب عنده{قدس سره} من الأُصول المحرزة، والظنّ مثل العلم في ذلك؛ أي في مخالفته لأحد الأصلين، ولازم ذلك ترجيح الأصل الموافق له به؛ لاعتضاده وتقويته به واتّحاد مضمونيهما، فما ذهب إليه هنا ـ من عدم ترجيح أحدهما به ـ منافٍ لما ذكره: من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً لأجل المناقضة بينهما، لكن الكلام في مناقضة العلم الإجمالي للاستصحاب في الأطراف، فإنّه محلّ إشكال بل منع.

فتلخّص : أنّ الترجيح لأحد الاستصحابين غير ممكن.

بيان وجه تساقطهما

وحينئذٍ فقد يقال : إنّ مقتضى القاعدة هو تساقط الاستصحابين لا التخيير؛

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٩١ ـ ٦٩٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٩٣.

لأنّه ليس لقوله عليه السلام : (لاينقض...) إلى آخره، مفادان: أحدهما حرمة نقض هذا الفرد بعينه وذاك الفرد بعينه، وثانيها حرمة النقض في أحدهما تخييراً، بل ليس له إلّا مفاد واحد، وهو النهي عن نقض اليقين بالشكّ وحرمته، ولا دلالة له على الحكم التخييري، والفرد المردّد ليس مصداقاً على حِدة سوى سائر المصاديق، فمع العلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع، مع عدم الترجيح في البين، لابدّ من تساقطها[1].

حول وجهي التخيير والجواب عنهما

وقد يقال : إنّ مقتضى القاعدة هنا التخيير بينها لوجهين :

الوجه الأوّل : أنّ عموم قوله عليه السلام : (لاينقض) نظير سائر العمومات، مثل : «أنقذ كلّ غريق» ونحوه؛ في أنّه مع إمكان الامتثال في جميع الأفراد يجب الجمع بينها؛ لوجود الملاك في كلّ واحد منها، ومع تعذّر الجمع بين الأفراد يسقط عموم هذا العامّ، لكن كما يستكشف من مثل «أنقذ كلّ غريق» حكم شرعيّ تخييريّ بوجوب إنقاذ هذا أو ذاك؛ لإمكان إنقاذ أحدهما مع تحقّق الملاك في كلّ واحد منها، كذلك يستكشف فيما نحن فيه حكم شرعيّ تخييريّ بحرمة نقض اليقين بالشكّ إمّا في هذا المصداق أو ذاك[2].

وفيه : أنّه فرق بين قوله : «أنقذ كلّ غريق» وبين قوله عليه السلام : (لاينقض...) إلى آخره؛ حيث إنّ الملاك لوجوب الإنقاذ متحقّق في إنقاذ كلّ واحد من الغريقين فعلاً، فالمقتضي لوجوبه في كلّ واحد من الغريقين موجود بالفعل، فمع تعذّر الجمع بينهما يستكشف خطاب شرعيّ تخييريّ، بعد فرض تمكّنه من إنقاذ أحدهما وبقاء الملاك، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المقتضي لحرمة نقض اليقين، وإن كان موجوداً في كلّ واحد

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٤٢٩ سطر ١٠، درر الفوائد : ٦٣٣ .

٢ ـ قرّره في فرائد الأُصول بعنوان ما ربّما يتوهم : ٤٢٩ سطر ١٦ .

من أطراف العلم الإجمالي، لكن المفروض أنّ التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال أيضاً يقتضي موافقته وامتثاله، ومع احتمال أقوائيّة اقتضائه من اقتضاء ما في كلّ واحد من أطرافه من ملاك الاستصحاب، لايستكشف الخطاب الشرعي التخييري في المقام.

مضافاً إلى أنّه ليس للاستصحاب ملاك ذاتيّ نفسيّ يقتضي حرمة نقض اليقين، كسائر المحرّمات كحرمة شرب الخمر ونحوها من الأحكام الفرعيّة، بل هو قاعدة أُصوليّة جعل التعبّد به لمراعاة الواقع وحفظه، كما في وجوب الاحتياط في الأعراض والنفوس، بل نعلم بعدم الملاك في أحد طرفي العلم الإجمالي لحرمة النقض واقعاً؛ للعلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع.

الوجه الثاني: أنّ لقوله عليه السلام: (لاينقض) عموماً أفراديّاً بالنسبة إلى أفراد اليقين والشكّ ومصاديقه الذاتيّة، وإطلاقاً أحواليّاً؛ بمعنى أنّ كلّ واحد من المصاديق محكوم بحرمة النقض؛ سواء نُقض اليقين بالشكّ في المصداق الآخر أم لا، والتعارض بينهما ناشٍ عن الإطلاق المذكور؛ لأنّه لو رفع اليد عنه، وقُيّدت حرمة النقض في كلّ واحد من الطرفين بصورة جواز انتقاض اليقين بالشكّ في الطرف الآخر، لم يلزم منه محذور المناقضة، فترفع اليد عن الإطلاق، وحينئذٍ يصير مفاده حرمة نقض اليقين بالشكّ في كلّ واحد من أفراد العام مخيّراً بينها[1].

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: (لاينقض اليقين بالشكّ) ليس عامّاً له أفراد ومصاديق، بل مفاده الحكم بحرمة نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ، وأنّهما تمام الموضوع للحكم بدون قيد له، فلا إطلاق أحواليّ له؛ لتوقّفه على أن يكون عامّاً له مصاديق وأفراد، يحكم فيه بحرمة نقض اليقين في كلّ واحد من الأفراد؛ سواء انتقض في الفرد الآخر أم لا، وليس كذلك، بل هو مطلق، وعليه فلايتمّ البيان المذكور للتخيير، وتقدّم سابقاً: أنّ

---

١ ـ أُنظر ما قرّره في فوائد الأُصول ٤ : ٢٨ ـ ٣٢.

الموضوع في المطلق هو نفس الطبيعة، وهي عين الأفراد في الخارج، مثل طبيعة البيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1].

ولايراد من الإطلاق الأحواليّ لحاظ أنّه سواء كان كذا أو كذا، بل يراد أنّ معناه:أنّ تمام الموضوع للحكم بحرمة النقض هو طبيعة اليقين والشكّ، ومحذور المخالفة إنّما يلزم من عدم تقييده عقلاً، وأمّا مع حكم العقل بتقييد الإطلاق المذكور فلايلزم ذلك، فيقيّد بحكم العقل. هذا كلّه في تعارض الاستصحابين.

١ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥ .

المقام الرابع

في تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد

لابدّ ـ أوّلاً ـ من الكلام والبحث في نفس تلك القواعد؛ لأنّها في نفسها من القواعد الفرعيّة المهمّة التي لها فوائد كثيرة وفروعات خطيرة؛ لعدم وقوع البحث عنها في غير هذا المقام وإن كان خارجاً عن المباحث الأُصوليّة، ثمّ بيان حالها مع الاستصحاب؛ لا بنحو الإجمال المخلّ، ولا التفصيل الموجب للملال.

فنقول: يقع الكلام فيها في مباحث :

المبحث الأوّل

في قاعدة اليد

والكلام فيها في اُمور :

الأمر الأوّل : في تحقيق معناها

وهي عبارة عن نحوٍ من السلطنة والاستيلاء الاعتباري لا الحقيقيّ، ومنشأ انتزاع هذا الأمر الاعتباريّ مختلف؛ لأنّه إمّا لأجل مالكيّة ذي اليد لشيء لابس له، كالثوب من القميص والعمامة والرداء الذي لبسه فعلاً، فإنّ له الاستيلاء عليه.

أو لمالكيّته للأراضي والعقار ونحوها؛ بحيث يتوقّف تصرّف غيره فيه على إذنه، حتّى في مثل الدخول فيه والعبور عليه، وإمّا باعتبار مالكيّته للهواء المسامت لملكه، فإنّه نحو ملكيّة اُخرى غير السابقة، ولذا لايتوقّف بعض تصرّفات الغير فيه على إذنه، كعبور المراكب الجويّة كالطيّارات.

وإمّا باعتبار مالكيّة أهل القرية لمراتعها ومرافقها فإنّها نحو آخر من الملكيّة، لايتوقّف بعض تصرّفات غير أهل القرية فيها على إذن أربابها. نعم رعيُ غير أرباب القرية أغنامهم فيها يتوقّف على إذنهم.

وإمّا باعتبار مالكيّة خاصّة اُخرى سوى المتقدّمة كمالكيّة السلطان لمملكته، ولايتوقّف جميع تصرّفات غيره فيها ـ حتّى العبور في جوّها ـ على إذن سلطانها.

وبالجملة : منشأ انتزاع ذلك الأمر الاعتباريّ مختلف.

وأمّا أنّ هذا المعنى لليد معنىً حقيقيّ لها، أو مجازيّ، ومعناها الحقيقيّ: هو اليد بمعنى الجارحة المخصوصة، فلايهمّنا التعرّض له بعد وضوح المراد منها في المقام.

الأمر الثاني : في أنّ اليد من الأمارات العقلائيّة

لاريب في أنّ اليد من الأمارات العقلائيّة، لا الأُصول العقلائيّة، كأصالة الصحّة ونحوها.

والمراد من الأُصول العقلائيّة : ما استقرّ بناؤهم على العمل بها تعبّداً بجعل منهم؛ لتوقّف بقائهم وبقاء نظامهم ومعاشهم ونظام العالم عليها، لكن لاريب في أنّ بناء العقلاء في الاعتماد على اليد إنّما هو لأنّها طريق إلى الواقع عندهم، وأنّ ما بيد كلّ شخص ملك له؛ بحيث لايلتفتون إلى احتمال خلافه، إلّا مع قيام البيّنة عليه، بل ليس فيما بين الأمارات ماهو بمثابتها في اعتماد جميع العقلاء عليها؛ من جميع أرباب الملل والأديان وغيرهم في جميع الأعصار والأمصار، حتّى قبل ظهور الإسلام.

نعم يحتمل أن تكون في الابتداء أصلاً من الأُصول العقلائيّة وبناء البشر ـ في ابتداء خلقته وتمدّنه ـ على العمل بها تعبّداً؛ لعلّة عدم بقاء نظامهم ومعاشهم بدونها من دون أن يكون لها أماريّة عندهم للواقع، لكنّه مجرّد احتمال عقليّ.

وعلى فرض كونها كذلك في الابتداء، فلاريب في أنّها في هذه الأعصار أمارة على الملكيّة والواقعيّة عندهم، بل وكذلك في الأعصار السابقة على الإسلام أيضاً؛ من غير فرق بين أن يكون منشأ اعتمادهم عليها إفادتها الظنّ النوعيّ، أو لغلبة مصادفتها للواقع، أو لبنائهم على العمل بها تعبّداً، بل المنشأ في ذلك غير معلوم، لا فيها ولا في سائر الأمارات العقلائيّة، ولا حاجة إلى معرفة ذلك.

الأمر الثالث : في الأخبار الواردة فيها

وهي على ثلاث طوائف :

منها : ما يدلّ على أنّها من الأمارات، وأنّها قاعدة كلّيّة.

ومنها : ما يدلّ على مجرّد ترتيب آثار الملكيّة عليها من دون أن تـدلّ عـلى أماريّتها أو غيرها.

ومنها : ما استدلّ به بعضهم على أنّها أصل لا أمارة.

فمن الطائفة الأُولى : ما رواه[1] الشيخ بإسناده عن عليّ بن الحسن، عن محمّد بن الوليد، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله عليه السلام : في امـرأة تمـوت قـبل الرجل، أو رجل قبل المرأة.

قال عليه السلام : (ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من مـتاع الرجـال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له)[2].

ويستفاد من هذه الرواية أمران :

أحدهما : أنّ اليد أمارة؛ حيث إنّ كون الشيء من متاع النساء أمارةٌ على اليد، وهي أمارة على الملكيّة.

ثانيهما : أنّ اليد قاعدة كلّيّة؛ لدلالتها على أنّ كلّ من استولى على شيء فهو له، ودلالتها على الكلّيّة أقوى من دلالة رواية زرارة[3] على كلّيّة قاعدة الاستصحاب.

ومنها : ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ، عن أبيه ، عن ابن محـبوب، عـن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: سألته عن الدار يوجد

---

١ ـ وهذه الرواية موثّقة من غير جهة ابن الزبير الذي في سند الشيخ إلى عليّ بن الحسـن، وأمّا هو فهو وإن لم يوثّق في كتب الرجال (رجال النجاشي : ٨٧ رقم ٢١١) ، لكن الظاهر وثاقته أيضاً بملاحظة رواياته في أبواب الفقه، وكونها معمولاً بها، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله].

٢ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٠٢ / ١٠٧٩ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٥، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨ ، الحديث ٣ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كـتاب الطـهارة، أبـواب نـواقـض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

فيه الوَرِق؟

فقال: (إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كان خَرِبة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال فهو أحقّ)[١].

وقريب منها روايته الأُخرى[٢]، بل ورواية دعائم الإسلام[٣] في المستدرك[٤] في أبواب اللُّقَطَة، فإنّ الظاهر أنّ هذه الثلاثة رواية واحدة، وهي مع صحّة سندها تدلّ على أماريّة اليد، وأنّها قاعدة كلّيّة؛ لعدم خصوصيّة البيت والوَرِق في ذلك عرفاً، بل المستفاد منها: أنّ المناطَ في الحكم بملكيّة صاحب الدار والبيت، كونه صاحبهم ذا يد واستيلاء عليه، وأنّه تمام الموضوع للحكم.

ومنها: ما رواه الكليني قدس سره، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألني: هل يقضي ابن أبي ليلى بالقضاء ثمّ يرجع عنه؟

فقلت: بلغني أنّه قضى في متاع الرجل والمرأة... إلى أن قال:

ثمّ قضى بقضاء بعد ذلك لولا أنّي شهدته لم أروِهِ عنه، ماتت امرأة منّا، ولها زوج، وتركت متاعاً، فرفعته إليه، فقال: اكتبوا المتاع؟ فلمّا قرأه قال للزوج: هذا يكون للرجال والمرأة، فقد جعلناه للمرأة، إلّا الميزان، فإنّه من متاع الرجل، فهو لك.

فقال عليه السلام لي: (فعلى أيّ شيء هو اليوم)؟

---

١ ـ الكافي ٥: ١٣٨ / ٥، تهذيب الأحكام ٦: ٣٩٠ / ١١٦٩، وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٤، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٥، الحديث ١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٣٩٠ / ١١٦٥، وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٤، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٥، الحديث ٢.

٣ ـ دعائم الإسلام ٢: ٤٩٧ / ١٧٧٤.

٤ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ١٢٨، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٤، الحديث ١.

فقلت : رجع إلى أن قال بقول إبراهيم النخعي؛ أن جعل البيت للرجل.

ثمّ سألته عليه السلام عن ذلك، فقلت : ما تقول أنت فيه؟

فقال عليه السلام : (القول الذي أخبرتني أنّك شهدته وإن كان قد رجع عنه).

فقلت : يكون المتاع للمرأة؟

فقال: (أرأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج)؟

فقلت : شاهدين.

فقال : (لو سألت مَن بين لابتَيْها ـ يعني الجبلين ، ونحن بمكّة ـ لأخبروك أنّ الجهاز والمتاع يُهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به، وهذا المدّعي، فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأتِ عليه البيّنة)[1].

وهي أيضاً تدلّ على أنّ اليد أمارة الملكيّة، وأنّ الحكم: بأنّ متاع البيت للمرأة إنّما هو لاستيلائها عليه، وليعلم أنّ المراد من الحكم بأنّ المال لذي اليد ـ في هذه الرواية وغيرها من الروايات ـ أنّه يحكم بذلك القاضي عند القضاء، إلّا أنّ يقيم غيره البيّنة، لا مطلقاً.

ومنها : ما رواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل وجد في منزله ديناراً؟

قال : (يدخل منزلَه غيرُه)؟

قلت : نعم، كثير.

قال : (هذا لقطة).

قال : فقلت : رجل وجد في صندوقه ديناراً؟

---

١ ـ الكافي ٧ : ١٣٠ / ١، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٩٧ / ٨٢٩، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٣، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج ، الباب ٨ ، الحديث ١.

قال: (يُدخل أحد يده في صندوق غيره، أو يضع فيه شيئاً)؟

قلت : لا.

قال : (فهو له)[١].

وهذه الرواية موثّقة من غير ناحية سهل، والأمر فيه سهل؛ بملاحظة متانة رواياته في أبواب الفقه وعمل الفقهاء بها، مضافاً إلى أنّ الشيخ‏قدس سره[٢] رواها بسند صحيح عن ابن محبوب، وكذلك الصدوق‏قدس سره[٣]، وهي تدلّ على اعتبار اليد، وأنّها من الأمارات.

ومن **الطائفة الثانية**: الروايات التي تدلّ على مجرّد اعتبار اليد من دون أن تدلّ على أنّها أمارة أو أصل :

فمنها : ما رواه الشيخ‏قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن العيص بن القاسم، عن أبي عبدالله‏عليه السلام ، قال: سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ، ولم يأتِ ببيّنة على ذلك، أشتريه؟

قال‏عليه السلام : (نعم)[٤].

وهي أيضاً موثّقة .

ومنها : ما عنه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن حمزة بن حمران، قال: قلت لأبي عبدالله‏عليه السلام : أدخل السوق، وأُريد أشتري جارية، فتقول: إنّي حرّة؟

---

١ ـ الكافي ٥ : ١٣٧ / ٣ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٣، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة ، الباب ٣ ، الحديث ١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٣٩٠ / ١١٦٨ .

٣ ـ الفقيه ٣ : ١٨٧ / ٨٤١ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ٧ : ٧٤ / ٣١٧ ، وسائل الشيعة ١٣ : ٣٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان ، الباب ٥، الحديث ١.

فقال: (اشترِها إلّا أن يكون لها بيّنة)[1].

ومنها: ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام: رجل كانت له رحىً على نهر قرية، والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، ويعطّل هذه الرحى، أله ذلك أم لا؟

فوقّع عليه السلام: (يتّقي الله، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضرّ أخاه المؤمن)[2].

أقول: إن أراد عليه السلام من قوله: (بالمعروف) المتعارفَ بين الناس، فهي من قبيل الفرقة الأُولى من الروايات في دلالتها على أماريّة اليد؛ لأنّ المعروف بينهم ذلك، وإلّا فتدلّ على مجرّد اعتبار اليد، من دون أن تدلّ على أماريّتها، والاستيلاء المفروض فيها لصاحب الرحى إنّما هو على الانتفاع بالماء، لا على أصل الماء؛ إذ لا فرق في ذلك بين الاستيلاء على عين أو على منفعة؛ في دلالتها على أنّ المستولى عليه للمستولي.

ومنها: ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى وحمّاد بن عثمان جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث «فدك»: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟

قال: لا.

قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادّعيتُ أنا فيه، من تسأل البيّنة؟

---

١ ـ الكافي ٥: ٢١١ / ١٣، تهذيب الأحكام ٧: ٧٤ / ٣١٨، وسائل الشيعة ١٣: ٣١، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ٢.

٢ ـ الكافي ٥: ٢٩٣ / ٥، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٦٤٧، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٣، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٥، الحديث ١.

قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين.

قال: فإذا كان في يدي شيء فادّعى فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي، وقد ملكتُه في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ، كما سألتني البيّنة على ما ادّعيتُ عليهم)[1] الخبر.

فإنّ المراد بملكيّة المسلمين في قوله عليه السلام: (فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه) هي الملكيّة المستندة إلى اليد، لا الملكيّة اليقينيّة الجزميّة، بل ربّما يُشعر ذلك بأنّ اليد أمارة، فتكون من الفرقة الأُولى من الروايات.

ومن الطائفة الثالثة التي تُوهِّم دلالتها على أنّها أصل لا أمارة:

فمنها: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه وعليّ بن محمّد القاساني جميعاً، عن القاسم بن يحيى، عن سليمان بن داود، عن حفص بن غياث، عن أبي عبدالله، قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟

قال: (نعم).

قال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: (أفيحلّ الشراء منه)؟

قال: نعم.

فقال أبو عبدالله عليه السلام: (فلعلّه لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه، ويصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولايجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك)؟!

ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: (لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق)[2].

---

١ ـ تفسير القمّي ٢ : ١٥٦، ذيل الآية ٣٧ من سورة الروم، وسائل الشيعة ١٨: ٢١٥، كتاب القضاء، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢٥، الحديث ٣.

٢ ـ الكافي ٧ : ٣٨٧ / ١، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٦١ / ٦٩٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٢١٥، كتاب

وحفص بن غياث من قضاة العامّة، لكنّه موثّق، والرواية ضعيفة بقاسم بـن يحيى، وحيث إنّه ادُّعي في باب القضاء الإجماع على العمل بها[١]، فضعفها منجبر به.

ثم إنّه تُوهّم دلالة قولهعليه‌السلام : (لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق) على أنّها أصل تعبّديّ جُعل دفعاً لاختلال السوق؛ إذ لايناسب هذا التعليل للأماريّة[٢].

ويدفعه أنّ قوله : (أشهد أنّه في يده...) إلى آخره، يدلّ عـلى خـلاف ذلك؛ حيث إنّ الشهادة في جميع مواردها ـ مثل الشهادة على رؤية الهلال ونحو ذلك ـ إنّما هي على الواقع وإخبار عنه، وليس معناه أنّ اعتبار اليد إنّما هو لحفظ النظام والسوق، فهذه الرواية أيضاً تدلّ على أماريّة اليد، بل لاتقصر في دلالتها على ذلك عن الروايات المتقدّمة في الفرقة الأُولى، وإنّما ذكرناها في هذا المقام لتوهّم دلالتها على أنّها أصل.

ومنها : رواية مَسعَدة بن صَدَقة، رواها الكلينيقدس‌سره عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مَسعدة بن صَدَقة، عن أبي عبداللهعليه‌السلام ، قال: سمعته يقول: (كلّ شيء هو لك حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قِبَل نفسك، وذلك مـثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنة)[٣].

ومسعدة بن صدقة وإن لم يوثّقه علماء الرجال، لكن الظاهر من متانة رواياته في أبواب الفقه وموافقتها للقواعد، وثاقتُه وحصول الاطمئنان برواياته.

← القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ٢٥ ، الحديث ٢ .

١ ـ رياض المسائل ٢ : ٤٥١ سطر ٣٢.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٤٠٩ سطر ٨ .

٣ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

ثمّ إنّ الكلّيّة المذكورة في صدرها، وكذلك في ذيلها، لسانها لسان الأصل؛ لأنّه عليه السلام جعل تمامَ الموضوع للحكم بالحلّيّة الشكّ في الحلّيّة، لكن الأمثلة المذكورة فيما بينهما غير مربوطة بهما، فإنّ منها مثال الثوب والعبد يكون الشخص ذا يد واستيلاء عليهما، فلايمكن جعلهما من أمثلة الكلّيّة المذكورة؛ لأنّ تمام الموضوع فيها هو الشكّ لا غير، والمثالان ليسا كذلك، فإنّ موضوع الحكم فيهما هو كونه ذا يد واستيلاء؛ سواء جعلنا اليد أصلاً أو أمارة، فإنّ لها دخلاً في موضوع الحكم فيهما، فمع اختلاف موضوع الحكم في الكلّيّة مع موضوعهما لايمكن جعلهما من أمثلتها.

وكذلك مثال الأُخت والرضيعة؛ حيث إنّ الحكم في حلّيّة المحتمل كونها رضيعة: إمّا لأجل أصالة الصحّة في فعل المرأة، أو قاعدة الفراغ في فعلها، المقدمتين على أصالة الحلّيّة، والموضوع في قاعدة الفراغ هو الشكّ بعد الفراغ من العمل، لامطلق الشكّ.

وأمّا مثال الأُخت : فإن قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي فالحكم بالحلّيّة فيها مستند إليه، وهو مقدّم على أصالة الحلّيّة مع اختلاف موضوعيهما؛ لأنّ موضوع أصالة الحلّيّة والإباحة هو الشكّ المطلق، بخلاف الاستصحاب؛ لاعتبار وجود اليقين السابق فيه.

وإن لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلي ـ كما هو المختار ـ فالحكم بالحلّيّة فيها مستند إلى أصالة الصحّة في فعل الغير ـ أي المرأة ـ أو قاعدة الفراغ في فعل نفسه؛ بناءً على عموميّتها لغير الصلاة، وقد عرفت تقدّمهما على أصالة الحلّيّة.

فلعلّ المراد من ذكر الأمثلة التنظير، وأنّه كما يحكم بالحلّيّة لأجل اليد أو أصالة الصحّة ونحوهما من الأُصول العقلائيّة، كذلك أصالة الإباحة، فالأمثلة المذكورة إنّما ذكرت لرفع وسوسة المخاطب، وحينئذٍ فلاتنافي بين هذه الرواية وبين سائر الروايات الدالّة على أماريّة اليد.

فتلخّص : أنّ اليد أمارة على الملكيّة، لا أصل تعبّديّ، وظهر منه وجه تقدّمها على الاستصحاب ؛ لحكومة الأمارات على الأُصول الشرعيّة ، وورودها على الأُصول العقليّة.

الأمر الرابع : حكم اليد على المنفعة

الاستيلاء على شيء: إمّا استقلاليّ[1] كما في اليد على الأعيان الخارجيّة ، وإمّا تبعيّ كالاستيلاء على المنافع بتبع الاستيلاء على الأعيان، وكاستيلاء أهل القرية على مرافقها ومراتعها، وهي أيضاً أمارة على نحوٍ من الملكيّة الخاصّة؛ لما عرفت في الأمر الأوّل : من أنّ للملكيّة عند العرف والعقلاء مراتب متفاوتة في الآثار.

ثمّ الاستيلاء على المنافع يتصوّر في مقام الثبوت على وجوه:

الأوّل : استقلالاً ـ أي بالأصالة والذات ـ نظير الاستيلاء على الأعيان.

الثاني : الاستيلاء على المنافع ثانياً وبالعرض؛ تبعاً للاستيلاء على الأعيان أوّلاً وبالذات.

الثالث : أن يكون الاستيلاء على العين فقط، دون المنافع؛ لا بالأصالة ولا بالتبع، لكن فرض كشفها عن ملكيّة المنفعة في عرض كشفها عن ملكيّة العين.

الرابع : الاستيلاء على العين وكشفه عن ملكيّة العين أوّلاً وبالذات، وحيث إنّ المنفعة تابعة للعين، فاليد على العين كاشفة عن ملكيّة المنفعة ثانياً وبالعرض؛ أي كشفاً تبعيّاً في طول كشفها عن ملكيّة العين.

الخامس : أن لايكون استيلاء على المنفعة؛ لا أصالة ولا تبعاً، ولا لأجل

---

١ ـ التعبير بالاستقلالي في مقابل التبعي لايخلو عن مسامحة، فإنّ مقابل التبعي هو الأصلي، وكذلك فيما بعد ذلك . [المقرّر حفظه الله] .

الكشف عن ملكيّتها لا بالأصالة ولا بالتبع.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً عقليّاً: وهو أنّ الاستيلاء من العناوين الإضافيّة التي تفتقر في تحقّقها إلى وجود المتضايفين ـ أي المستولي والمستولى عليه ـ كما في سائر العناوين الإضافيّة كالأُبوّة والبُنوّة، ولا يعقل تحقّقها بدون وجود المتضايفين، وحينئذٍ فالاستيلاء على الأعيان الموجودة متصوّر صحيح، لكنّه في المنافع غير معقول؛ لأنّها ليست من الأُمور المتحقّقة الموجودة بالفعل؛ كي يتحقّق الاستيلاء عليها، وعلى فرض كونها من الأُمور الوجوديّة فهي متدرّجة الوجود، والموجود فعلاً هو جزء منها، وأمّا الأجزاء اللّاحقة فهي معدومة فعلاً، وقد عرفت أنّه مع عدم وجود المستولى عليه ـ الذي هو طرف الإضافة ـ لا يعقل الاستيلاء عليه.

وفيه **أوّلاً**: النقض بملكيّة المنافع، فإنّها أيضاً من العناوين النسبيّة المفتقرة إلى المنتسبين في تحقّقها ـ أي المالك والمملوك ـ ومع عدم وجود المملوك وتحقّقه لا معنى لتحقّق عنوان الملكيّة، فيلزم عدم مالكيّة مستأجرِ عينٍ لمنافعها؛ سواء قلنا: إنّ الإجارة: عبارة عن تسليط المالك للمستأجر على العين للانتفاع بها، أم قلنا: بأنّها عبارة عن تمليك المنفعة ونقلها إلى المستأجر، أم قلنا: إنّها عبارة عن إيجاد إضافة ـ هي إضافة المالكيّة ـ بين المستأجر والمنافع، فيلزم عدم تحقّق ملكيّته للمنفعة.

وثانياً بالحلّ: وهو أنّ الاستيلاء في المقام ليس من المقولات الحقيقيّة ليرد عليه ما ذكر، بل هو أمر اعتباريّ يعتبره العقلاء، كما أنّ الملكيّة أيضاً من العناوين الاعتباريّة التي يعتبرها العقلاء، والعناوين الاعتباريّة الإضافيّة يكفي فيها اعتبار وجود طرف الإضافة ، ولا يلزم فيها تحقّقه حقيقةً، فكما يكفي في اعتبار الملكيّة تحقّق المملوك في عالم الاعتبار، كذلك الاستيلاء على المنافع يكفي فيه وجود المستولى عليه في عالم الاعتبار، لا الوجود الحقيقي، فالإشكال غير وجيه.

هذا كلّه في مقام التصوّر والثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات: فالوجه الخامس من الوجوه المتقدّمة مخالف لما هو المرتكز في أذهان العقلاء: من اعتبار اليد والاستيلاء على المنافع، ومخالف لمدلول رواية محمّد بن الحسين أبي الخطّاب، المتقدّمة في قضيّة الرحىٰ، فإنّ مالك الرحىٰ مستولٍ على منفعة الماء، لا على أصله، وقد حكم الإمام عليه السلام بملكيّته لتلك المنفعة.

وكذلك الوجه الرابع؛ لأنّه ـ مضافاً إلى أنّه خلاف المرتكز في أذهان العقلاء ـ مخالفٌ لإطلاق الأدلّة الدالّة على ملكيّة المنافع استقلالاً في بعض الموارد، مع أنّه يستلزم عدم إمكان انفكاك ملكيّة المنافع عن ملكيّة الأعيان، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ لو استولى شخص على عين لها منافع، فادّعى شخص آخر أنّ منافعها له، فأقرّ مالك العين بذلك، فإنه يمكن ملكيّته للمنافع فقط، بل يمكن ملكيّته للمنافع ابتداءً؛ بأن يهب شخص ملكه لشخص ومنافعه مطلقاً، أو إلى مدّة معيّنة لشخص آخر، فلاريب في أنّه يحكم في باب القضاء بملكيّة الثاني للمنفعة دون العين: أمّا ملكيّته للمنافع فلاستيلائه عليها، وعدم ملكيّته للعين فلاستيلاء الشخص الأوّل عليها، وبناءً على هذا الوجه لابدّ أن لايحكم بملكيّته للمنافع، وأنّها تابعة للعين.

والظاهر من الوجوه الثلاثة الباقية هو الوجه الثاني: وهو أنّ الاستيلاء على المنافع بتبع الاستيلاء على الأعيان وفي عرضه، ولايرد عليه لزوم إشكال عدم إمكان التفكيك بين ملكيّة العين والمنفعة في مثل إجارة الأعيان ونحوها؛ حيث إنّ استيلاء المستأجر على المنافع حينئذٍ ليس تابعاً لاستيلائه على العين، ويده على المنافع ليست تابعة ليده على العين؛ لعدم ملكيّته للعين.

وذلك لأنّ في الفرض المذكور يدين: إحداهما يد مالك العين عليها، والثانية يد المستأجر عليها؛ لأنّ المستأجر مستولٍ على العين لاستيفاء المنفعة منها، وبتبعها يده

على المنفعة، فيده واستيلاؤه على المنافع بتبع يده على العين[١].

الأمر الخامس : حول كون ذي اليد شاكّاً في ملكيّته

مقتضى إطلاقات الأدلّة ـ والمرتكز في أذهان العرف والعقلاء ـ عدمُ الفرق في أماريّة اليد على الملكيّة بين تصرّف المستولي وتقلّبه فيه وعدمه، فإنّ الكاشف عن الملكيّة هو مجرّد الاستيلاء عليه، ولذا ترى أنّ العرف والعقلاء لا يتوقّفون عند المعاملات في شراء ما بيد البائع على ثبوت تصرّفه فيه وتقلّبه. كما أنّ مقتضى الإطلاقات عدم اعتبار انضمام دعواه الملكيّة، بل يكتفون بالسكوت.

كما لا إشكال في عدم أماريّتها مع إقراره بعدم ملكيّته له، فإنّ إقراره مقدّم على يده، بل على سائر الأمارات والبيّنات.

وإنّما الإشكال فيما لو كان ذو اليد شاكّاً، ولم يعلم أنّه ملكه أو لا، بالنسبة إلى حكم نفسه وغيره.

فقال النراقي ﴿﴾ **في «العوائد»** : الظاهر اشتراط انضمام عدم دعواه عدم العلم بالملكيّة؛ لأنّ الثابت من الأدلّة في أماريّة اليد على الملكيّة غير هذا المورد:

أمّا الإجماع فظاهر .

وأمّا أخبار طلب البيّنة من المدّعي ـ كخبر يونس بن يعقوب[٢] ونحوه ـ فكذلك؛ لإمكان منع صدق الاستيلاء مع الشكّ في ملكيّته له.

مضافاً إلى رواية جميل المتقدّمة؛ حيث إنّه عليه السلام حكم فيها في الدينار الذي

---

١ ـ ويمكن أن يرد عليه: أنّ استيلاء المستأجر بالعين ليس كاشفاً عن ملكيّة العين؛ بل العين عند المستأجر عارية لاستيفاء حقّه من المنفعة. [المقرّر حفظه الله].

٢ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٠٢ / ١٠٧٩، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٥، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج ، الباب ٨ ، الحديث ٣ .

وجده في داره مع دخول الغير فيه: أنّه لقطة؛ وليس ذلك إلّا لأجل شكّه في أنّه ملكه مع استيلائه عليه، وأيضاً علّل عليه السلام الحكم: بأنّ ما وجد في صندوقه له؛ بما يفيد العلم بأنّه ليس لغيره من عدم إدخال غيره يده فيه.

وإلى رواية إسحاق بن عمّار : عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه، ولم يذكرها حتّى قدِم الكوفة، كيف يصنع؟

قال: (يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها).

قلت : فإن لم يعرفوها ؟

قال : (يتصدّق بها)[١].

وذلك لأنّه لا شكّ في أنّ الدراهم كانت في تصرّف أهل المنزل على ما عرفت، ولو أنّهم قالوا: إنّا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا، يصدق أنّهم لايعرفونها، فلايحكم بملكيّتها لهم، ومن ذلك يعلم أنّ اليد لاتكفي بمجرّدها في الحكم لملكيّة ذي اليد لما في يده إن لم يعلم بملكيّته له[٢]. انتهى ملخّصاً.

أقول : أمّا دعواه قدس سره : عدم صدق الاستيلاء مع عدم علمه بملكيّته لما في يده، وعدم شمول قوله عليه السلام : (من استولى على شيء فهو له) في ذيل رواية يونس بن يعقوب في قضيّة متاع البيت، فهي غريبة، ولو أنّه ادّعى انصرافه عن مثل هذا الاستيلاء فله وجه، مع أنّه ممنوع أيضاً، فلاريب في شموله لما نحن فيه.

وأمّا رواية جميل : فتفصيلُ الإمام فيها بين دخول غير صاحب البيت فيه أيضاً وعدمه، ظاهرٌ في اختلاف حكمي الشِّقّين، وأنّه مع دخول غيره فيه لا يتحقّق استيلاء

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٣٩١ / ١١٧١، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٥، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٥، الحديث ٣.

٢ ـ عوائد الأيّام : ٢٦٥ سطر ١ .

صاحب البيت على مثل الدرهم والدينار المطروحين فيه، مع أنّ لهما مكاناً خاصّاً بحسب المتعارف من الصندوق والكيس ونحوهما. نعم له الاستيلاء على مثل الفروش ونحوها، ولهذا حكمعليه السلام: بأنّ الدينار المطروح فيه لُقَطة، بخلاف ما إذا لم يدخل غيره فيه، فإنّ الظاهر أنّه له، وأنّ الحكم بأنّه له لأجل استيلائه عليه مع دعواه عدم العلم بذلك، فهذه الرواية دليل عليهقدس سره لا له.

وأمّا التعليل المذكور فيها، فواضح أنّ حكمه بأنّ ما في الصندوق له مع شكّه فيه، إنّما هو لأجل استيلائه عليه، لا لعلمه به، وإلّا لما احتاج إلى السؤال والجواب؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ ضروريّ.

وأمّا رواية إسحاق بن عمّار واستدلالهقدس سره بها لما اختاره، ففيه: أنّ بيوت مكّة كانت مُعدّة لنزول الحجّاج والمسافرين وإقامتهم فيها مدّة قليلة، ومعه يمكن منع تحقّق استيلاء مالكها على مايوجد فيها مدفوناً، ولا أقلّ من الشكّ فيه. فإنّ الظاهر أنّه لايراد من ذلك: أنّها مثل الكنز تحت الأرض، وإلّا لم يطّلع عليها النازلون فيها إلّا بعد حفرها بالأسباب والآلات، وليس ذلك متعارفاً بين المسافرين، بل الظاهر كونها مدفونة تحت تراب يسير ونحوه؛ بنحو يظهر بقلب التراب بالمراودة والمرور عليها، ومن المعلوم أنّ أصحاب البيوت المذكورة لايدفنون دنانيرهم فيها كذلك، بل ربّما يصنع ذلك المسافرون النازلون فيها، فالحكم بعدم كونه لصاحب البيت ليس مستنداً إلى دعوى عدم علمه ومعرفته به، بل لأجل عدم تحقّق استيلائه ويده عليه، فهذه الرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه.

الأمر السادس: حال اليدين على شيء واحد

أنّ الحكم بالملكيّة مع انفراد اليد عليه لا إشكال فيه، وأمّا مع عدم انفرادها؛ بأن استولى اثنان على شيء واحد، فهل هما متعارضتان، أو يحكم بملكيّته لهما

بالاشتراك؟ وجهان.

و**تحقيق الحال في المقام**: هو أنّ المفروض يتصوّر في مقام الثبوت على وجوه:

الأوّل: أن يستولي كلّ واحد منهما عليه استيلاءً تامّاً على تمام هذا الشيء.

الثاني: أن يستولي كلّ واحد منهما على تمام هذا الشيء استيلاءً ناقصاً.

الثالث: أن يستولي كلّ واحد منهما استيلاءً تامّاً على نصفه المشاع.

الرابع: أن يستولي كلّ واحد منهما على نصفه المشاع استيلاءً ناقصاً.

فهذه أربعة أوجه:

وعلى **الوجه الأوّل**: فإمّا أن يكشف كلّ واحد من الاستيلاءين على تمامه عن الملكيّة التامّة بلا معارضة، وأنّ هذا بتمامه ملك لهذا وللآخر.

وإمّا كذلك مع المعارضة بينهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، نظير ما لو قامت بيّنة على أنّه لزيد، وبيّنة أُخرى على أنّه لعمرو، فإنّه لايمكن الجمع بين مؤدّاهما، فتتعارضان.

وإمّا أن يكشف كلّ واحد من الاستيلاءين التامّين على ملكيّة نصفه المشاع.

وعلى **الثاني**: إمّا أن يكشف كلّ واحد من الاستيلاءين الناقصين على تمامه عن الملكيّة الناقصة لتمامه.

وإمّا أن يكشف عن ملكيّة النصف المشاع.

و**هكذا على الثالث**.

هذا بحسب مقام الثبوت والتصوّر.

حول كلام المحقّق السيّد الطباطبائي ﷺ وما يرد عليه

وأمّا **بحسب مقام الإثبات**: فذهب السيّد في ملحقات العروة إلى إمكان التصوّر الأوّل، بل وقوعه ، وهو أن يستولي اثنان كلّ واحد منهما استيلاءً تامّاً على شيء

واحد ومالكاً له كذلك[١].

وفيه : أنّ الملكيّة نحو إضافة بين المالك والمملوك يستتبعها الاختصاص عند العقلاء، والاختصاص من أحكامها العقلائيّة، ولا معنى لاختصاص شيء واحد باثنين، فإنّه ضدّ الاشتراك، فإنّ معنى الاختصاص هو أنّه ملك تامّ له، ومعنى الاشتراك أنّه ليس ملكاً تامّاً له، فاجتماعهما مستحيل، وإلّا يلزم ثبوت الملكيّة التامّة لشيء لأحدٍ وعدمها له في زمان واحد، وهو تناقض في عالم الاعتبار، وكما لايمكن التناقض في التكوينيّات، كذلك لايمكن في الاعتباريّات؛ يعني لايمكن اعتبار العقلاء لهما معاً في زمان واحد، ومجرّد تصوّره في الواهمة وفرضه، غير اعتبار العقلاء له.

مضافاً إلى استنكار العقلاء ذلك، بل المتبادر عندهم من ملكيّة اثنين لشيء واحد هو اشتراكهما بنحو الإشاعة، لا ملكيّة كلّ واحد منهما له بتمامه.

ثمّ إنّه قدس‌سره ذكر لما ذهب إليه موارد ادّعى أنّها من هذا القبيل:

منها : ما لو أوصى بشيء لزيد وعمرو على أن يكونا مَصْرفين له، فإنّ كلّ واحد منهما مالك لتمامه، وكذلك الزكوات والأخماس، فإنّ كلّ واحدٍ من الفقراء والسادات مالك لتمامه، ولذا يجوز إعطاؤه لواحد منهم حتّى يستغني، ولايجب البسط بين الأصناف، وكذلك الوقف العامّ والخاصّ، فإنّ كلّ واحد من الموقوف عليهم مالك لتمامه، فيما لو قصد الواقف كون الموقوف عليهم مَصرفاً له، بل يتحقّق ذلك في الحقوق أيضاً، كما في إرث الخيار فيما لو تعدّد الوارث؛ بناءً على أنّ لكلّ واحد منهم الخيار، ومثل ولاية الأب والجدّ على الصغير ونحوه[٢]. انتهى حاصل كلامه قدس‌سره.

لكن لايستقيم ما أفاده في شيء من هذه الأمثلة؛ وذلك لأنّ المالك للزكاة ليس أشخاص الفقراء، مثل زيد وعمرو وغيرهما بخصوصيّاتهم الشخصيّة؛ لا بنحو

---

١ ـ العروة الوثقى ٣ : ١٢٣ .

٢ ـ نفس المصدر .

الاستقلال ولا بنحو الاشتراك، بل هي ملك للعنوان، وهو ينطبق على كلّ واحد من مصاديقه وأفراده، وهو عنوان الفقراء، قال تعالى: ﴿إِنَّما ٱلصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَٱلْمَساكينِ﴾[1] الآية.

مضافاً إلى أنّه قد يختلج بالبال أنّ الزكوات والأخماس ممّا تملكه دولة الإسلام، تتصرّف فيها وتصرفها فيما يراه وليّ أمرها من مصالح الإسلام والمسلمين أيّة مصلحة كانت، وكذلك المنصوب من قِبله خصوصاً أو عموماً، والفقراء والمساكين بالنسبة إلى تلك المصالح والمصارف يكفيهم أقلّ قليل من الزكوات التي أوجبها الله على المكلّفين.

وكذلك الخمس، فإنّ من مصارفه عنوان «في سبيل الله» العامّ لكلّ مصلحة يراها وليّ الأمر، وحينئذٍ فقولُهُ تعالى: ﴿إِنَّما ٱلصَّدَقاتُ...﴾ إلى آخره، بيانٌ لمصرفها، لا أنّهم مالكون لها، بل المالك لها الدولة الإسلاميّة، نظير سائر الدول المستبدّة وغيرها؛ حيث إنّ المالك للضرائب والخراجات فيها هو عنوان «الدولة»، ويجعل وليّ أمرها أو أولياؤها لها مصارف تُصرف فيها، ولذا يُفرق في أموال أولياء الأمر بين أموالهم الشخصيّة، فهي موروثة تنتقل إلى ورثتهم بعد موتهم، وبين أموالهم من جهة الولاية من الأخماس والزكوات، فإنّها ملك للمنصب لا الشخص، ولا تنتقل إلى ورثتهم بعد موتهم، وبعده أمرها بيد وليّ الأمر من بعده، وبهذا المضمون ورد بعض الأخبار[2]، واستقرّ عليه عمل الفقهاء.

وأمّا **الوقف العامّ**: فهو أيضاً ليس ملكاً للموقوف عليهم، بل هم مصرفه، ولهذا لايلزم بسطه عليهم، وكذا الوقف الخاصّ؛ بناءً على أنّ ذكرهم بيان لمصرفه، كما ذكره قدّس سرّه؛ لعدم اعتبار العقلاء ملكيّة كلّ واحد منهم له بتمامه.

---

١ ـ التوبة (٩) : ٦٠.

٢ ـ الكافي ١ : ٤٥٣ / ٤، وسائل الشيعة ٦ : ٣٦٣، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٣، الحديث ١.

والحاصل : أنّ الموقوف عليه في الوقف الخاصّ: إمّا هو الجهة التي تنطبق على كلّ واحد من أفرادها، وإمّا هم بنحو الاشتراك، وأمّا ملكيّة كلّ واحد منهم له بتمامه فلامعنى له.

وأمّا مثال الوصيّة، ففيه : أنّ الوصيّة: إمّا تمليكيّة، وإمّا عهديّة:

والتمليكيّة : هي تمليك عين بعد الحياة لزيد أو غيره، كأن قال الموصي: «هذا المال لزيد وعمرو بعد حياتي»، فإن ذَكَرهما بنحوٍ يكونان مصرفاً لها ـ كما ذكره‌ﺗﻴﺮﱢ ـ فلابدّ أن يكون ذلك تمليكاً لجهة تنطبق عليهما، وإلّا فلايمكن إلّا باشتراكهما في ذلك المال.

والعهديّة : عبارة عن التوصية والعهد إلى الوصيّ بأن يُملّك عيناً أو غيرها لشخص أو أكثر، فإن لم يعمل الوصيّ بها، ولم يملّكه إيّاها، لايحصل الملك له.

وأمّا ما أفاده‌ﺗﻴﺮﱢ : من إمكان ذلك في الحقوق أيضاً؛ بأن يكون حقّ واحد، كحقّ الخيار لزيد، وهو بعينه لعمرو، وأنّ لكلّ واحد منهما سلطنة تامّة على حلّ العقد وفسخه.

ففيه : أنّ تلك الأُمورليست عقليّة برهانيّة، بلعرفيّة عقلائيّة، لابدّ من عرضها عليهم، فإن اعتبرت الملكيّة والحقّ عندهم بنحوٍ واحد فما ذكره صحيح، وإلّا فلا.

فنقول : لاريب في عدم اعتبار العقلاء ملكيّة اثنين لمال واحد؛ لكلّ واحد منهما ملكيّة تامّة لشيء واحد، ولهذا لو قامت البيّنة على أنّ هذا لزيد، وقامت بيّنة أُخرى على أنّه بتمامه لعمرو، تعارضت البيّنتان عرفاً، ولو أمكنت الملكيّة التامّة لكلّ واحد منهما لم تتعارضا، فليس التعارض بينهما إلّا لأجل استفادة الاختصاص من البيّنتين، فإنّ مفاد الأُولى : أنّ هذا لزيد دون عمرو، ومفاد الثانية: أنّه لعمرو لا لزيد، بخلاف الحقوق، فإنّها على قسمين :

منها : ما هو مثل الملكيّة في استفادة الاختصاص من ثبوتها لشخص، مثل حقّ

التحجير والرهن ونحوهما، فلو قامت بيّنة على ثبوت حقّ تحجير لزيد، فمعناه أنّه له لا لغيره، وعلى فرض وقوع تحجير من اثنين فهما شريكان فيه، كما في المال، ولهذا تتعارض البيّنتان لو قامت كلّ واحدة منهما على أنّه لشخص.

ومنها : ما ليست كذلك كحقّ خيار الشرط وغيره، فإن قلنا: إنّه حقّ قائم بالعين المبيعة أو العقد، فهو نظير القدرة على هدم البيت؛ يمكن ثبوته لأكثر من واحد لكلّ واحد مستقلّاً، فلو قامت بيّنة على أنّ لزيد حقّ الخيار في معاملة، وأُخرى لعمرو، لم تتعارض البيّنتان فيه، وليس ذلك إلّا لأجل عدم استفادة الاختصاص منهما عرفاً.

وإن قلنا : إنّ الخيار ليس حقّاً قائماً بالعين أو العقد، بل معناه الاختيار، فثبوته لاثنين معناه: أنّ لكلّ واحد منهما حلّ العقد وفسخه، وأنّهما مختاران كلّ في فعل نفسه ـ كما ذكره ﴿قدّس سرّه﴾ في حاشيته على المكاسب[1] ـ فهنا خياران: أحدهما لزيد، والآخر لعمرو، لا خيار واحد لكلّ واحد منهما استقلالاً.

وأجاب بعض المحقّقين ـ الشيخ محمّد حسين في الحاشية ـ : بأنّ الوحدة قد تعتبر في العقد وقد تعتبر في الفسخ في وعاء الاعتبار، والأوّل موضوع حقّ الخيار، والثاني متعلّقه، ومن الواضح أنّ أحد الطرفين لاعتبار الحقّ هو ذو الحقّ، والآخر هو حلّ الحقّ، والمقوِّم للحلّ المتعلّق به الاعتبار في أُفق الاعتبار، هو العقد الكلّي بوجوده العنواني، لا بوجوده الخارجي، ووحدة طبيعيّ الحلّ لا توجب ورود حقّين على واحد شخصيّ، فالحلّ الصادر من أحدهما غير الصادر من الآخر[2]. انتهى.

أقول : ما أفاده ﴿قدّس سرّه﴾ غير مفتقَر إليه في المقام، مع عدم استقامته في نفسه؛ إذ لا ريب في أنّ الفسخ عند العرف والعقلاء هو حلّ العقد الخارجيّ وفسخه، لا العقد

---

١ ـ حاشية المكاسب، السيّد اليزدي : ١٤٦ ـ ١٤٧ سطر ٣٦ .

٢ ـ أُنظر نهاية الدراية ٣ : ٣٣٦ سطر ١٨ .

الكلّي، وكلّ واحد من الفاسخين له أن يصدر منه حلّ العقد الواقع في الخارج.

وأمّا ولاية الأب والجدّ على الصغير ونحوه: فهي عبارة عن جعل السلطنة لكلّ واحد منهما على التصرّف في ماله وتدبير أُموره، فلكلّ واحد منهما استيلاء على ذلك غير استيلاء الآخر، مثل وكالة كلّ واحد من زيد وعمرو على فعل واحد، لا أنّ هنا استيلاءً واحداً هو بتمامه للأب وبتمامه للجدّ، وحينئذٍ فلو سبق أحدهما في التصرّف في مال الصغير نفذ، ولا تنافي ثبوت الاستيلاء لكلٍّ منهما، ولهذا لا تتعارض البيّنتان لو قامت إحداهما على ثبوت الولاية لأحد، والأُخرى على ثبوتها لشخص آخر.

ثمّ إنّ السيّدﭿ أورد على نفسه في ذيل كلامه : بأنّ الاستقلال معنىً متقوّم بأمر ثبوتيّ: وهو أنّه له ، وأمر سلبيّ: وهو أنّه ليس لغيره، فكيف يمكن استقلال اثنين بشيء واحد[1]؟!

وأجاب عنه : بأنّ ما ذكرنا أيضاً نحو من الاستقلال يطلق عليه لفظه، كما في الواجب التخييري، فإنّه قسم من الواجب، والعينيّ قسم آخر منه[2].

أقول : الكلام إنّما هو في معنى الاستبداد والاستقلال، والمدّعىٰ هو أنّه يستفاد من الاستقلال بشيء في الملكيّة: الاختصاص والتسلّط على منع الغير عن التصرّف فيه، لا في الألفاظ، ومجرّد تسمية قسم آخر استقلالاً ـ أي ما كان الشيء ملكه، لكن ليس له منع الغير ـ لايفيد فيما رامه، فالملكيّة الاستقلاليّة والغير الاستقلاليّة نوعان من الملكيّة، كما أنّ الواجب التخييري والتعييني نوعان من الواجب.

هذا كلّه في استقلال اثنين في ملكيّة شيء واحد، وقد عرفت امتناعه.

وأمّا استيلاؤهما تامّاً على شيء واحد فهو أيضاً لايصحّ عند العرف والعقلاء، فإنّ الاختصاص وإن لم يكن مأخوذاً في مفهوم الاستيلاء، لكنّه عندهم منحلّ إلى أمر

---

١ ـ أُنظر العروة الوثقى ٣ : ١٢٣ .

٢ ـ نفس المصدر.

وجوديّ: وهو استيلاؤه على ما في يده، وتسلّطه على جميع التصرّفات فيه، وأمر سلبيّ: وهو عدم استيلاء آخر عليه.

وبعبارة أُخرى: الاستيلاء أمر اعتباريّ عقلائيّ يُنافيه مزاحمة الغير في التصرّف في متعلّقه، ولهذا لايتمّ للسلطان الاستيلاء التامّ على حومة مملكته، إذا لم يتمكّن من منع السلطان الآخر من التصرّف فيه قهراً.

وإذا عرفت عدم اعتبار العقلاء للاستيلاءين التامّين على شيء واحد لاثنين، سقط الوجهان الأوّلان عن الاعتبار في مقام الإثبات، وهما فرض استيلاء كلّ واحد من اثنين تامّاً على شيء واحد، وكشفه عن الملكيّة التامّة لكل منهما لتمامه؛ سواء كان بلا تعارض بينهما، كما في الوجه الأوّل، أم مع المعارضة بينهما، كما في الوجه الثاني، وأمّا احتمال استيلاء كلّ واحد منهما على النصف المشاع، فهو مبنيّ على بيان معنى الإشاعة، وتصوّر اليد على النصف المشاع، وأنّه هل يمكن أو لا؟ وعلى فرض عدم إمكانه يسقط احتمال بعض الوجوه المتقدّمة، وهو احتمال استيلاء كلّ واحد منهما على النصف المشاع، وكاحتمال ملكيّة كلّ واحد منهما بنحو الإشاعة.

وابتنى بعض الأعاظم ـ الميرزا النائيني قدس سره ـ تصوّر الإشاعة على مسألة الجزء، وأنّه إن قلنا ببطلان القول بالجزء اللّايتجزّى فهي معقولة متصوّرة، وإلّا فلا[1].

بيان ذلك: أنّه بناءً على صحّة هذا القول وإمكان تركّب جزء من جواهر فردة لاتتجزّى، فينتهي تقسيماته إلى أجزاء غير قابلة للقسمة، ومع عدم قبولها للقسمة، لامعنى للشركة بنحو الإشاعة فيها.

بخلاف ما لو قلنا ببطلان هذا القول، وأنّ كلّ جزء يفرض منها قابل للقسمة، فيمكن الشركة بنحو الإشاعة فيه.

---

١ ـ أُنظر منية الطالب ٢ : ١٥٩ سطر ٦.

أقول: هذه المسألة عرفيّة عقلائيّة ليست مبتنية على تلك المسألة العقليّة الدقيقة، التي لا يصل إلى فهمها الأكثرون، ولاريب في أنّ المعتبر هو نظر العرف في تصوّر الشركة بنحو الإشاعة في شيء واحد، كما لو مات شخص له ورثة، فإنّ أمواله وتركته مشتركة بينهم بنحو الإشاعة عند العرف، ولذا لو سُئل كلاميّ ـ قائل بالصحّة في تلك المسألة ـ عن مثل تلك المسألة الشرعيّة، أجاب باشتراك الورثة في تركته بنحو الإشاعة، كما لا يخفى، فعلى فرض العجز عن تفسير معنى الإشاعة وتحليلها عقلاً، لاسبيل إلى إنكار مفهومها العرفيّ العقلائيّ الواضح، كما أنّ كثيراً من الموجودات كذلك؛ لا تصل أفهامنا إلى كُنهها وحقيقتها مع وضوح معانيها العرفيّة ومفاهيمها العقلائيّة، كالنور والماء ونحوهما.

وأمّا تفسيرها فهي ليست من الحقائق الموجودة في الخارج، فليس الكسور التسعة من النصف والثلث وغيرهما من الموجودات العينيّة بالضرورة؛ لأنّ الجسم موجود وحدانيّ لا تحقّق لكسوره التسعة في الخارج، لأنّها مبهمة، والوجود يُنافي الإبهام، فلايمكن وجود شيء في الخارج بنحو الإبهام، وليست أيضاً أمراً منتزعاً من الوجود الخارجيّ؛ بأن يكون الموجود فيه منشأً انتزاعها؛ لعدم إمكان انتزاع معنىً مبهم عن موجود معيّن، بل هي من الاعتباريّات العقلائيّة الغير المتحقّقة في الخارج، ووعاء اعتبارها الذهن، لكنّها موجودة في الخارج عند العرف والعقلاء، لا أنّها موجودة فيه واقعاً وحقيقةً، نظير الإمكان ونحوه العارض على الممكن في الذهن، لا في الخارج لاستحالته، لكن يتّصف الموجود في الخارج به على وجه، ففيما نحن فيه يتّصف الثوب ـ مثلاً ـ بأنّه مملوك لزيد، وزيد مالكه، مع أنّ الملكيّة والمالكيّة ليستا من الحقائق المتحقّقة فيه، مع اتّصافه عند جميع العقلاء بالمملوكيّة لزيد في الخارج اتّصافاً اعتباريّاً لا حقيقيّاً، وكذلك مثل الزوجيّة والولديّة والحكومة المجعولة لشخص خارجيّ، فإنّها مع أنّها ليست من الحقائق العينيّة، يعتبر العقلاء اتّصاف الشخص بها

في الخارج، فاعتبار النصف والثلث ونحوهما لمثل الدار ونحوها وإن كان في وعاء الذهن، لكن المعتَبر موجود في الخارج اعتباراً، يعني يعتبر العقلاء وجودها خارجاً فالبيت المشترك بين اثنين نصفان مشاعان موجودان في الخارج اعتباراً.

هذا، ولكن ذكر **بعض الأعاظم**قدس سره ـ الشيخ محمّد حسين في ملحقات الحاشية على الكفاية ـ في المقام ما لا يخلو عن الإشكال.

حاصله: أنّ الكسر المشاع يقابل الكلّي في المعين، وأمّا إرجاعه إليه فإنّما هو من باب الإلجاء وعدم الوقوف على حقيقته، بل الكسر المشاع جزئيّ.

ولأجله ربّما يشكل: بعدم اجتماعه مع السريان.

وقد غفل عن أنّ الموجود الخارجيّ على قسمين: قسم موجود بوجود ما بحذائه في الخارج؛ يعني: موجود بنفسه، وقسم موجود لا بذاته، وليس له ما بحذاء فيه، بل بوجود منشأ انتزاعه، فالموجود بالذات في هذا القسم هو منشأ الانتزاع، وأمّا الأمر الانتزاعيّ فموجود بالعرض والقوّة، مثل وجود المقبول بوجود القابل.

ومفهوم **النصف**: إمّا من القسم الأوّل، وهو النصف المعيّن من العين، وإمّا من القسم الثاني؛ بأن كان عنواناً لموجود بالقوّة، فهذا الموجود بالقوّة جزئيّ بجزئيّة منشأ انتزاعه، وله شيوع وسريان باعتبار قبوله لتعيّنات كثيرة، ولأجله تكون القسمة تعييناً للّامتعيّن من دون لزوم مبادلة ومعاوضة بين أجزاء العين، وعليه فالمملوك بالذات لكلّ واحد من الشريكين ـ أوّلاً وبالذات ـ هو النصف المشاع، وليس لكلّ عين إلّا نصفان على الإشاعة، بخلاف المالك لعين واحدة، فإنّ المملوك بالذات هو تلك العين، ويملك كسوره المشاعة بالعرض، عكس الأوّل[1]، انتهى محصّله.

---

١ ـ نهاية الدراية ٣ : ٣٣٥ سطر ١٣.

أقول : في كلامه مواقع للنظر والإشكال :

منها : ما ذكره‌ قدس‌سره : من أنّ الموجود على قسمين: أحدهما ما له بحذاء في الخارج، والثاني ما ليس كذلك، فهو صحيح لا غبار عليه، لكن النصف المعيّن ليس ممّا له ما بحذاء في الخارج؛ وذلك لأنّه لو كان له ما بحذاء فيه: فإمّا أنّه قبل القسمة ولو بالقسمة الوهميّة، أو بعدها، والأوّل : إمّا مستلزم للمحال، وإمّا للقول بالجزء وتركّب الجسم من الجواهر الفردة؛ وذلك لأنّ للجسم نصفاً ونصفَ نصف... وهكذا، فإن انتهى إلى ما لا يقبل التنصيف والتقسيم، فقد ثبت في محلّه بطلانه، وإن لم ينتهِ إلى مالايقبل التقسيم والتنصيف، بل له نصف ونصف نصف .. وهكذا إلى غير النهاية، فهذه الكسور الغير المتناهية : إمّا أن يكون لها ما بحذاء في الخارج ـ أي في الجسم الخارجيّ ـ يلزم وجود موجودات غير متناهية فيه بالفعل في الجسم المحصور المتناهي بين حاصرين، وهو ظاهر الاستحالة.

وإن أراد أنّ للنصف المعيّن ما بحذاء في الخارج بعد قسمة الجسم ولو وهماً، فهو أيضاً محال؛ لأنّه يلزم أن يكون لشيء واحد، كحبّة حنطة ـ مثلاً ـ سوى ذاتيّاتها وصفاتها الذاتيّة أُموراً كثيرة تقرب إلى ما لا نهاية له؛ وذلك لأنّ الحبّة من الحنطة ـ مثلاً ـ نصف الاثنتين، وثلث الثلاث، وربع الأربع.. وهكذا يصدق عليها كسور تقرب إلى ما لا نهاية له؛ باعتبار إضافتها إلى غيرها من الحبّات المختلفة بحسب العدد، فلو كان لجميعها ما بحذاء في الحبّة الخارجيّة يلزم ما ذكر، وهو أيضاً ظاهر البطلان.

ومنها : ما ذكره‌ قدس‌سره : من أنّ المالك للنصف المشاع مالك له بالذات، ومالك للعين بالتبع؛ على عكس مالكيّته لتمامه.

ففيه أوّلاً : أنّه مخالف لما استقرّ عليه بناء العقلاء؛ من عدم الفرق بين ملكيّة تمام العين وملكيّة نصفها المشاع ـ مثلاً ـ في أنّ الشخص مالك للعين الخارجيّة تماماً أو بعضاً، لا أنّه بالنسبة إلى ما يملكه بتمامه مالك له بالذات، وإلى ما يملكه من النصف

مالك للعين الخارجيّة بالعرض؛ كيف ولو كان كذلك يلزم ـ فيما لو اشترى أحد الشريكين بنحو الإشاعة نصيب الآخر ـ تبدُّلُ ملكيّته بالعرض والتبعيّة إلى الملكيّة الذاتيّة.

وهكذا لو باع مالكُ العينِ بتمامها نصفَها المشاع يلزم تبدُّل ملكيّته الذاتيّة إلى التبعيّة والعرضيّة، وهو كما ترى؛ لايتبادر ذلك إلى أذهان العقلاء.

وثانياً: انتزاعُ الأمر المبهم واللّامتعيّن من الموجود الخارجيّ المتعيّن غيرُ معقول؛ للزوم التناسب بين المنتزع والمنتزع عنه من هذه الجهة.

ومنها: ما أفاده من أنّ التقسيم عبارة عن تعيين اللامتعيّن ... إلى آخره.

فإنّه أيضاً ممنوع، فإنّ القسمة وإن لم تكن بيعاً، بل هي عنوان مستقلّ، لكن يلزمها المبادلة والمعاوضة بين أجزاء العين؛ لأنّ معنى الشركة بنحو الإشاعة: أنّ كلّ جزء من أجزاء تلك العين الخارجيّة مشترك بين المالكين لها، فتقسيمها ـ بتعيين أحد طرفيها مثلاً لأحدهما، والآخر للآخر ـ لايمكن إلّا بمبادلة ما له في هذا الطرف من نصف كلّ جزء منه بما للآخر في الطرف الآخر من نصف كلّ جزء منه، وهو واضح، فما ذكره قدس سره أيضاً غير مستقيم.

مضافاً إلى أنّ النصف بعد القسمة الوهميّة معنىً اعتباريّ، لا حقيقيّ؛ ليكون له ما بحذاء خارجيّ، وأمّا بعد القسمة الخارجيّة الواردة على الجسم، فإطلاق النصف على كلّ واحد من القسمين، إنّما هو باعتبار أنّ كلّ واحد منهما نصف المجموع، فهو متقوّم بالمجموع، والمجموع منهما بعد القسمة أمر اعتباريّ متحقّق باعتبار المعتبر، لا وجود له حقيقة بعد القسمة الخارجيّة؛ لأنّ الوجود يساوق الوحدة، وهو ليس كذلك، والمتقوّم بالأمر الاعتباريّ اعتباريّ أيضاً، فليس النصف ـ بما أنّه نصف ـ من الموجودات الحقيقيّة الخارجيّة؛ ألا ترى أنّ الواحد يصدق عليه النصف إذا اعتبر مع الاثنين، وإلّا فهو ليس من صفاته الحقيقيّة الذاتيّة.

وأمّا ما أفاده: من أنّ المشاع موجود بالقوّة، قابل لتعيّنات وتقسيمات كثيرة في

الجسم؛ باعتبار كثرة أنحاء التقسيم إلى الاثنين فيه.

ففيه : أنّه إن أراد من القوّة ما ذهب إليه المشّاؤون : من أنّ في الجسم شيئاً به يقبل الانقسامات، وهي الهيولىٰ، وإلّا فالصورة الجسميّة بما هي غير قابلة للقسمة، فالإشاعة عبارة عن الهيولى[1].

ففيه أوّلاً : أنّه‌ﷺ معترف بأنّه ليس للجسم إلّا نصفان مشاعان، فالجسم وإن أمكن تقسيمه إليهما بأنحاء عديدة، لكن بعد القسمة الخارجيّة إليهما، يصير اللّامتعيّن متعيّناً، فعلى ما ذكره لو كان جسم مشتركاً ـ على الإشاعة ـ بين زيد وعمرو، وانقسم بنفسه وبلا اختيار إلى قسمين، لزم أن يتعيّن نصف كلّ واحد منهما.

وثانياً : لو اشترك اثنان في صُبْرة ـ مثلاً ـ على الإشاعة، ثمّ قسّماها إلى نصفين، فلا محلّ هنا للقوّة المذكورة تقوم به، فإنّ الصُّبْرَةَ موجوداتٌ كثيرةٌ حقيقةً، واحدةٌ اعتباراً، فحيث إنّ أجزاءها منفصلة ذاتاً ليس فيها قوّة قابلة للانفصال.

وكذا لو قسّم الورثة تركة مورِّثهم، فأخذ كلّ واحد منهم عيناً من التركة، فإنّه يصير المشترك مفروزاً حينئذٍ بضرورة الفقه، مع أنّه ليس هنا قوّة بين أفراد التركة قبل القسمة.

نعم ما أفاده صحيح في الكمّ المتّصل، لايرد عليه هذا الإشكال؛ لأنّ الحقّ مع المشّائين من وجود الهيولىٰ، وأنّ الصورة تنعدم بالقسمة، وتوجد صورتان متعدّدتان.

مضافاً إلى أنّ الهيولى جوهر ومحض القوّة، وليس فيها الإشاعة.

فالحقّ هو ما عرفت في معنى الإشاعة، وأنّ النصف المشاع ونحوه وإن لم يكن موجوداً بنفسه في الخارج حقيقةً، ولا بمنشأ انتزاعه، لكنّه موجود فيه اعتباراً؛ يعني يعتبر العقلاء وجوده فيه، والفرق بينه وبين الكلّي في المعيّن: هو أنّه موجود في الخارج

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ٢١٤ ـ ٢١٨ سطر ٦ .

اعتباراً، فهو جزئيّ، بخلاف الكلّي في المعيّن، فإنّه كلّيّ، مثل سائر الكلّيّات المقيّدة كالإنسان الأبيض.

إذا عرفت أنّ المشاع معنىً متصوّر موجود في الخارج اعتباراً من العقلاء لا حقيقة، نقول: الأظهر في الأقسام الثلاثة الباقية المتصوّرة المذكورة ـ وهي ما لو استولى كلّ واحد منهما على النصف المشاع ناقصاً؛ سواء كان كاشفاً عن الملكيّة الناقصة له، أم عن ملكيّة النصف المشاع تماماً، وما لو فرض استيلاء كلٍّ منهما على نصف الشيء مشاعاً تامّاً، سواء كان كاشفاً عن ملكيّته الناقصة، أم كاشفاً عن ملكيّة نصفه المشاع ناقصاً، وما لو استولى كلّ واحد منهما على النصف المشاع ناقصاً ـ هي الصورة الثالثة فيما تقدّم في صدر هذا المبحث، الثانية هاهنا؛ أي استيلاء كلٍّ منهما على النصف المشاع استيلاءً تامّاً وكشفه عن ملكيّته كذلك؛ لموافقة العرف والعقلاء على ذلك؛ لأنّ التصرّف الخارجي من كلّ واحد من الشريكين في المال المشترك، وإن يتوقّف على إذن الآخر، لكنّه ليس لأجل عدم استيلائه وسلطنته على ماله ـ أي النصف المشاع ـ بل لأنّه مستلزم للتصرّف في مال الشريك الآخر، فيتوقّف على إذنه.

ألا ترى أنّه يجوز له التصرّفات الغير المستلزمة لذلك، كبيعه وهبته ونحوهما، فإنّها لا تتوقّف على إذن الشريك الآخر، ويكشف ذلك عن استيلائه التامّ على تمام نصفه المشاع، الكاشف عن ملكيّته التامّة له، ولا معنى لاستيلائه على تمام العين الخارجيّة ناقصاً ولا ملكيّته لها كذلك؛ لوضوح عدم استيلاء الإنسان على مال غيره وملكيّته له ولو ناقصاً، كما في الوجهين الآخرين من الوجوه الثلاثة.

وحينئذٍ نقول: لو فُرض استيلاء اثنين على عين خارجيّة، وأنّه يستأذن في مقام العمل كلّ واحد منهما من الآخر في التصرّفات الخارجيّة فيها، وشكّ في أنّهما شريكان فيها، أو أنّها لأحدهما، فالظاهر كشف استيلاء كلّ واحد منهما على نصفها المشاع عن ملكيّته للنصف كذلك؛ لأنّ كلّ واحد من اليدين أمارة على ملكيّته للنصف

المشاع؛ لما عرفت من أنّه لا معنى لكشفه عن الملكيّة الناقصة لتمام العين، ولا مجال للقول بعدم كشفها عن الملكيّة أصلاً. فلو ادّعى أحدهما ملكيّته لتمامها فعليه إقامة البيّنة على مدّعاه ـ بالنسبة إلى نصفه المشاع ، الذي يد الغير عليه ـ عند القاضي.

الأمر السابع : في إقامة الدعوى على ذي اليد وفروعها

لو ادّعى أحد ملكيّة ما في يد الآخر، وعلم الحاكم بكونه مالكاً له سابقاً، أو قامت البيّنة على ملكيّته السابقة له، وسكت ذو اليد عنه، مع دعواه ملكيّته له فعلاً فقط، فلا إشكال في أنّ يده مقدّمة عليهما:

أمّا تقدّمها على علم الحاكم : فلأنّ علمه بملكيّته في الزمان السابق لا يترتّب عليه أثر، ولا يجوز له الحكم على ذلك؛ لأنّ ماهو المختلف فيه بين العلماء[1] من جواز حكم الحاكم على طبق علمه وعدمه، إنّما هو فيما إذا علم بصدق المدّعي للملكيّة فعلاً، والمفروض أنّ الحاكم لا يعلم بذلك.

وأمّا تقدّمها على البيّنة : فلعدم المنافاة بينهما؛ لإمكان صدق البيّنة وذي اليد معاً، ولا مجال أيضاً لاستصحاب ملكيّته السابقة؛ لما عرفت من تقدّم البيّنة وغيرها من الأمارات على الأُصول. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال : فيما لو أقرّ ذو اليد بملكيّته السابقة مع دعواه ملكيّته نفسه له فعلاً، ولعلّ هذا هو المنشأ لوقوع البحث بين الأعلام في قاعدة اليد وفروعها.

فنقول : يُتصوّر في المقام أربع صور :

الأوّل : ما لو أقرّ ذو اليد بملكيّته السابقة مع دعواه انتقاله إليه بلا واسطة.

---

١ ـ جوّز القضاء بالعلم : السيّد في الانتصار : ٢٣٦ وابن إدريس في السرائر ٣ : ٥٤٢، وابن زهرة في الغنية، ضمن الجوامع الفقهية : ٥٦٢ سطر ١٦، والمحقّق في الشرائع ٤ : ٦٧. وممّن لم يجوّز ذلك: ابن الجنيد على ما حكاه عنه في الانتصار : ٢٣٧ .

حول كلمات بعض الأعلام وما فيها

وأورد شيخنا الحائري قدس سره بعد التفصيل بين أخذ الزمان بنحو العموم الاستغراقي، وجعل كلّ قطعة منه موضوعاً على حِدة، وبين أخذه بنحو الاستمرار بالتمسُّك بالعامّ فيما عدا المُخرَج من الزمان قطعاً في الأوّل، دون الثاني ـ بقوله:

إن قلت: كيف يتمسّك بالإطلاقات بعد العلم بالتقييد؛ ويقتصر في عدم التمسّك بها على المقدار الذي علم بخروجه؛ والحال أنّ مفادها واحد، وبعد العلم بالتقييد يعلم أنّه ليس بمراد؟

قلت: فرق بين المطلق وما نحن فيه؛ لأنّ المطلق يعمّ ما تحته من الجزئيّات في عرض واحد، والحكم إنّما تعلّق به بلحاظ الخارج، فاستقرّ ظهور القضيّة في الحكم على كلّ ما يدخل تحت المطلق؛ بدلاً أو على سبيل الاستغراق على اختلاف المقامات، فإذا خرج بالتقييد المنفصل شيء بقي الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقرّ فيه أوّلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ، ليس جامعاً لأفراد كثيرة متباينة، إلّا أن يقطّع بالملاحظة، وجعل كلّ قطعة من قطعاته ملحوظاً في القضيّة مثل «أكرم العلماء في كلّ زمان»، وأمّا إذا لم يلاحظ هذا النحو، كما في قولنا: «أكرم العلماء» ومقتضى الإطلاق أنّ هذا الحكم غير مقيّد بزمان خاصّ، فلازمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد كيوم الجمعة ـ مثلاً ـ فليس لهذا العامّ المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد في يوم السبت؛ إذ لو كان داخلاً لم يكن استمراراً للحكم السابق، كما هو واضح[1]. انتهى.

أقول: ما أفاده من أنّ الجزئيّات التي تحت المطلقات مشمولة لحكم المطلق

---

١ ـ درر الفوائد: ٥٧٠ ـ ٥٧١.

بنحو البدليّة أو الاستغراق.

فيه : أنّه فرق بين العامّ والمطلق؛ لما تقدّم مراراً: من أنّ الأفـراد مـلحوظة في العامّ موضوعةً للحكم بنفسها، بخلاف المطلق؛ لأنّ الإطلاق عبارة عن جعل الطبيعة نفسها تمام الموضوع للحكم من دون تقييدها بقيد، مثل «الرقبة» في «أعتق الرقبة»، وبالإتيان بأيّ فرد منها يتحقّق الامتثال، لا لتعلّق الحكم بالأفراد، بل لصدق الإتيان بالطبيعة المتعلّقة للحكم، فالأفراد والمصاديق غير ملحوظة في المطلقات أصلاً؛ حتّى يكون لدليل المطلق ظهورات بعدد الأفراد، بل ليس له إلّا ظهور واحـد في أنّ تمـام الموضوع هو نفس الطبيعة بلا قيد، ولو قيّدت بعد ذلك بقيد فلا دليل عـلى التـقييد بالنسبة إلى سائر القيود الأُخرى، فهو باقٍ على إطلاقه بالنسبة إليها، إلّا أن يقوم دليل عليه، ومع الشكّ في تقييده بقيد يتمسّك بإطلاقه بالنسبة إليه، فتقييد الاستمرار فـيما نحن فيه ـ بإخراج زمان خاصّ منه ـ لايخرج الاستمرار عن الصلاحيّة للاحتجاج به فيما بعد ذلك الزمان.

نعم لو اُخذ الزمان بنحو العامّ المجموعي فله إطاعة واحدة؛ بـالإتيان بـه في مجموع تلك الأزمنة، وتترتّب عليه مثوبة واحدة، ويتحقّق مخالفته بتركه ولو في جزء من مجموع الأزمنة وإن أتى به في الباقي منها.

فما ذكره صحيح في هذا الفرض فقط؛ لأنّ القطعة الثانية مـن الزمـان ليست موضوعة للحكم أصلاً، لكن المفروض فيما نحن فيه أخذ الزمان بنحو الاستمرار كما في قوله تعالىٰ : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فإنّ الزمان قد اُخذ فيه بنحو الاستمرار بالضرورة؛ حيث إنّه لو كان مأخوذاً فيه بنحو العامّ المجموعي فهو يستلزم عدم وجوب الوفـاء بالعقد في الزمان الثاني لو تخلّف ولم يفِ به في الزمان الأوّل، ولو فرض قيام الدليل على عدم وجوب الوفاء به في زمان خاصّ، وشكّ في وجوبه بعد ذلك الزمان، فهو حجّة يصلح الاحتجاج به بالنسبة إليه.

الثاني: كذلك مع دعوى انتقاله منه إلى ثالث، ثمّ منه إليه.

الثالث: لو أقرّ بذلك، وادّعى ملكيّته فعلاً، ونفى انتقاله إلى ثالث.

الرابع: كذلك، لكن بدون نفي انتقاله إلى ثالث، بل سكت عن ذلك، واقتصر على دعوى ملكيّته فعلاً، ففي انقلاب الدعوى بإقراره له أي للغير ملكيّته السابقة في جميع تلك الصور الأربع، فيصير المدّعي منكراً والمنكر مدّعياً، فيصير ذو اليد مدّعياً والآخر منكراً، على عكس ما لو لم يقرّ بذلك، وعدمه في جميعها، وتبقى الدعوى بحالها. أو التفصيل بين الوجوه المذكورة؛ بانقلاب الدعوى في بعضها دون بعض آخر منها. وجوه.

ثمّ إنّه قد ورد مستفيضاً، بل متواتراً: (**أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على من ادّعى عليه**)[1]. أو (**من أنكر**)[2]. على اختلاف التعبير في الأخبار، ولا اختلاف في ذلك بين الأصحاب أيضاً.

وإنّما الاختلاف في تشخيص المدّعي والمنكر: هل هو موكول إلى نظر العرف، كما في موضوعات الأحكام والخطابات الشرعيّة، إلّا فيما لو قام الدليل على تصرّف الشارع في الموضوع، كالسفر الموضوع لوجوب القصر ونحوه، أو أنّه ليس كسائر الموضوعات التي تشخيصها بنظر العرف؟

الحقّ هو الأوّل؛ لعدم الفرق بينه وبين سائر الموضوعات في الخطابات الشرعيّة، وعدم قيام الدليل على دخْل الشارع وتصرّفه فيه.

وأمّا **تحديدهما**: بأنّ المدّعي: هو الذي لو تَرك تُرك، والمنكر خلافه.

---

١ ـ الكافي ٧: ٣٦١ / ٤ و ٨، و ٤١٥ / ١ و ٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٧٠، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، أُنظر الباب ٣.

٢ ـ تفسير القمّي ٢: ١٥٧، ذيل الآية ٣٨ من سورة الروم، وسائل الشيعة ١٨: ٢١٥، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢٥، الحديث ٣.

أو أنّ **المدّعي** : هو الذي قوله مخالف للأصل ـ أي الحجّة الشرعيّة ـ والمنكر هو الموافق قوله له[١].

فإن أُريد التحديد العرفي منهما فلا بأس به، لكن المرجع مع الاختلاف في بعض الموارد هو نظر العرف.

وإن أُريد أنّ الملاك في تشخيصهما هو ذلك ـ سواء وافقه العرف أم لا ـ فهو يحتاج إلى الدليل، وهو مفقود.

ثمّ إنّ المناط في تشخيص المدّعي والمنكر هو مصبّ الدعوى لا النتيجة، ويلزمه انقلاب الدعوى في الصورة الأُولى بالإقرار المذكور، فيصير المدّعي منكراً، والمنكر ـ وهو ذو اليد ـ مدّعياً لانتقال المال إليه، ويلزمه حكم الحاكم على طبق دعوى الانتقال وإنكاره، لا دعوى الملكيّة الفعليّة، وإنكارها.

بخلاف ما لو قلنا : بأنّ الميزان والمناط في تشخيص المدّعي والمنكر هي النتيجة، فإنّ الواجب على الحاكم الحكم على طبق دعوى الملكيّة الفعليّة وإنكارها، ولا تنقلب الدعوى في شيء من الصور، لكن حيث إنّ المناط مصبّ الدعوى ـ لا النتيجة ـ تنقلب الدعوى بالإقرار المذكور في الصورة الأُولى من الصور المتقدّمة.

هذا تمام الكلام في الصورة الأُولى.

وأمّا **الصورة الثانية** : فلاتنقلب الدعوى فيها؛ لأنّ مصبّ الدعوى فيها: هو أنّ ذا اليد مدّعٍ لانتقاله منه إلى ثالث، ومن الثالث إليه، وليس لتلك الدعوى أثر؛ لأنّها للغير، ولا معنى لحكم الحاكم على طبقها، وحينئذٍ فاللّازم الحكم على طبق دعوى الملكيّة الفعليّة وإنكارها، فالدعوى باقية بحالها؛ كما لو لم يقرّ بذلك.

وأمّا **الصورة الثالثة** : فانقلاب الدعوى فيها وعدمه مبنيّان على أنّ لوازم

---

١ ـ شرائع الإسلام ٤ : ٩٧ ، المختصر النافع: ٢٧٦ ، قواعد الأحكام ٢ : ٢٠٨ سطر ٣، كفاية الأحكام : ٢٧٤ ، العروة الوثقى ٣ : ٣٤ ـ ٣٥ .

الكلام هل هي دخيلة في تشخيص المدّعي والمنكر عند العرف، وحينئذٍ فلازم إقراره له بالملكيّة السابقة، مع نفي انتقاله إلى ثالث، وسكوته عن انتقاله إليه -أي إلى نفسه- وهو أنّه مدّعٍ لانتقاله منه إليه عرفاً، أو لا، فعلى الأوّل تنقلب الدعوى، وعلى الثاني هي باقية بحالها؟ فيه وجهان.

وأمّا الصورة الرابعة: فالدعوى فيها أيضاً باقية على حالها لاتنقلب.

فالحقّ هو التفصيل بين الوجوه المذكورة فما ذهب إليه الميرزا النائيني‌قدس‌سره: من انقلاب الدعوى بمجرّد الإقرار له على الملكيّة السابقة بنحو الإطلاق، مع استناده إلى المحكيّ[1] عن المشهور: من انتزاع المال من ذي اليد وتسليمه إلى المدّعي؛ لانقلاب الدعوى[2]، غير وجيه.

حول الاحتجاج في أمر فدك

وحينئذٍ فهنا إشكال فقهيّ متوجّه على القول بانقلاب الدعوى بالإقرار على الملكيّة السابقة للمدّعي: بأنّه ينافيه ما ورد من احتجاج أمير المؤمنين‌عليه‌السلام على أبي بكر في قصّة «فدك»؛ حيث إنّه‌عليه‌السلام قال له: (أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين)؟

قال: لا.

قال‌عليه‌السلام: (إن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادّعيتُ أنا فيه من تسأل البيّنة)؟

قال: إيّاك كنتُ أسأل البيّنة على ما تدّعيه.

---

١ ـ الحاكي هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول: ٤٠٩ سطر ١٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٦١١.

قال عليه السلام : (فإذا كان في يدي شيء، فادّعى فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكتُه في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليَّ كما سألتني البيّنة)[١]؟

وذلك لأنّ فاطمة عليها سلام الله تعالىٰ قد أقرّت بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وادّعت أنّها نحلة، فلو كان الإقرار موجباً للانقلاب، فمطالبة أبي بكر بالبيّنة منها عليها السلام في محلّها، مع اعتراض أمير المؤمنين على ذلك، فيظهر منه عدم انقلاب الدعوى بالإقرار.

والحقّ في الجواب عن الإشكال : ما أفاده الأُستاذ الحائري والفقيه الهمداني قدس سرهما ، وحاصله : أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كان أبو بكر منكراً لدعواها؛ ليقع المنكر في مقابل المدّعي، ولكنّه لم ينكر ذلك في تلك القضيّة ولا غيره من المسلمين؛ حتّى تلزمها عليها السلام البيّنة، بل ذكر أبو بكر عذراً آخر: بأنّه فيء للمسلمين[٢].

وهذا نظير الدعوى على المورث مع إظهار الورثة عدم العلم بذلك ، وحينئذٍ فالدعوى في تلك القضيّة باقية بحالها؛ كما كانت عليه أوّلاً لا تنقلب عنه.

وأجاب بعض الأعاظم قدس سره **ـ الميرزا النائيني ـ** عن الإشكال بما لايخلو عن الإشكال، فإنّه قدس سره ذكر: أنّ إقرار الصّدّيقة عليها السلام بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،

---

١ ـ تفسير القمّي : ١٥٥ ـ ١٥٦، ذيل الآية ٣٧ من سورة الروم ، علل الشرائع ١ : ١٩٠ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٢١٥، كتاب القضاء، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ٢٥ ، الحديث ٣ .

٢ ـ والذي ببالي من الرواية: هو أنّ أبا بكر سكت عن ذلك، وقال عمر: (دعنا يا عليّ من كلامك، فإنّا لا نقوى على حجّتك، فإن أتيت بشهود عدول، وإلّا فهو فيء للمسلمين)، وعليه فلايتوجّه عليه الإشكال: بأنّ مرجع دعواه أنّه فيء ـ بعد دعواها عليها السلام أنّه نحلة ـ إلى الإنكار. [المقرّر حفظه الله].

لايوجب انقلاب الدعوى، فإنّه على فرض صحّة الرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم (نحن معاشر الأنبياء لانورّث...)[1] إلى آخره، ليس إقرارها عليها السلام كإقرار ذي اليد بأنّ المال كان لمن يرثه المدّعي، فإنّ انتقال الملك إلى المسلمين ليس كانتقال الملك من المورّث إلى الورثة؛ لأنّه إنّما يكون بتبديل أصل الإضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتّهب، ومن الموصي إلى الموصى له.

توضيح ذلك: أنّ الملكيّة: عبارة عن الإضافة الخاصّة القائمة بين المالك والمملوك، فللملكيّة طرفان المالك والمملوك، وتبدّل الإضافة: إمّا من طرف المملوك، كما في عقود المعاوضات، فإنّ التبدّل في البيع إنّما هو من طرف المملوك فقط، مع بقاء المالك على ما هو عليه، غاية الأمر أنّه قبل البيع كان طرف الإضافة للمبيع وبعده للثمن.

وإمّا من طرف المالك كالإرث، فإنّ التبدّل فيه إنّما هو من طرف المالك، مع بقاء المملوك على ما هو عليه، غاية الأمر أنّه كان قبل موت المورّث هو طرف الإضافة نفسه، وبعد موته يقوم الوارث مقامه.

وإمّا بتبديل أصل الإضافة؛ بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك، وتحدث إضافة أُخرىٰ للمالك، كما في الهبة، فإنّ انتقال المال فيها ليس مثل الإرث ولا مثل البيع، بل هي إعدام إضافة وإيجاد إضافة أُخرىٰ، وكذلك الوصيّة التمليكيّة.

إذا عرفت ذلك نقول: انتقال ما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسلمين ـ بناءً على الخبر المجعول[2] ـ ليس كانتقال المال من الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى

---

١ ـ اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ٢ : ٢٣٥، البداية والنهاية ٢ : ١٥٤.

٢ ـ المجعول هي الجملة التي في ذيل الخبر على نقل العامّة، وهي قولهم: (ماتركناه صدقة)، ←

الموصى له؛ ضرورة أنّ المسلمين لا يرثون المال من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، غايته أنّ أمواله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ارتحاله تُصرف إلى مصالحهم، فإنّ انتقال المال إليهم أسوأ حالاً من انتقاله من الموصي إلى الموصىٰ له، ولا أقلّ من أنّه مثله، ومن المعلوم أنّ إقرار ذي اليد بأنّ المال كان ملكاً لمن يرثه المدّعي، إنّما يوجب انقلاب الدعوىٰ من حيث إنّ الإقرار للمورِّث إقرار للوارث؛ لقيام الوارث مقامه في طرف الإضافة.

وبالجملة : أنّ إقرارهم إنّما يوجب انقلاب الدعوىٰ إذا كان المسلمون يقومون مقامه صلى الله عليه وآله وسلم[1]. انتهى حاصله.

وظاهره عدم انقلاب الدعوى ولو مع فرض كون أبي بكر منكراً لدعواها.

وفي كلامه قدس سره مواقع للنظر والإشكال :

منها : ما أفاده : من أنّ انتقال المال في الإرث عبارة عن قيام الوارث مقام المورِّث ونيابته عنه، كما ذهب إليه بعض من قبله، ولعلّ منشأه فرض مسألة اُخرى: هي ما لو فرض أنّه صار حيّاً بعد موته، فهل ترجع أمواله من الورثة إليه، أو لا؟ فلو صار المال منتقلاً إلى الورثة بموته، لزم عدم عوده إليه بعد حياته، مع أنّه بعيد، فللذبّ عن هذا الإشكال التزموا بعدم انتقال المال إلى ملك الورثة، بل هو باقٍ بحاله، وأنّ الوارث يقوم مقامه ونائب عنه، فمع فرض حياته بعد موته فهو المالك؛ لوجود المبدل والمنوب عنه، فلايقوم البدل والنائب مقامه.

لكنّه كما ترى مخالف للسان أدلّة الإرث وارتكاز العرف والعقلاء، فالمتّبع في

← وإلّا فالصدر ـ وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : (إنّا معاشر الأنبياء لا نورِّث درهماً ولا ديناراً) ـ مرويّ في طرقنا (الكافي ١ : ٢٤ و ٢٦ / ٢ و ٢٦ / ١، مع اختلاف يسير في الألفاظ) أيضاً، ومفاده : أنّ شأن الأنبياء ليس جمع الدنانير والدراهم حتّى يُورِّثوا كما هو شأن أبناء الدُّنيا، وإنّما جعلوه وألحقوه بالخبر لغرض غصب فدك بذلك لإغفال الناس. [المقرّر حفظه الله].

١ ـ فوائد الاُصول ٤ : ٦١٥ ـ ٦١٦.

مثل تلك الموارد هو لسان الأدلّة، وأدلّة الإرث صريحة في انتقال المال إلى الورثه، مثل قوله تعالىٰ: ﴿لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِمّا تَرَكَ ٱلْوالِدانِ...﴾[١] إلى آخره، وقوله صلی الله علیه و آله و سلم : (ما تركه الميّت من حقّ أو مال فهو لوارثه)[٢]، فإنّهـا تدلّ على أنّ الإرث مثل سـائر المعاوضات في انتقال المال إلى الوارث، وأنّه يصير ملكاً له، لا فرق بينه وبينها في ذلك أصلاً؛ كيف ولو كان الأمر كما ذكره، لزم ـ فيما لو فرض تعدّد الورثة للميّت كالابن والبنت والزوجة مثلاً ـ نيابة الزوجة عن زوجها في ثُمُن ماله، والابن عنه في ثـلثي الباقي، والبنت في باقيه، وهو أيضاً مخالف لما هو المرتكز في أذهان العرف والعـقلاء ومستنكر عندهم.

ومنها: ما أفاده: من أنّ الوصيّة التمليكيّة والهبة: عبارة عن إعدام إضافة وإيجاد إضافة أُخرى.

ففيه: أنّه على ما ذكره قدس سره يلزم إعدام تلك الإضافة قبل إيجاد الإضافة الثانية، وحينئذٍ يصير الواهب والموصي ـ بإعدام الإضافة التي بينه وبين ماله ـ أجنبيّاً صِرفاً، لايتمكّن من إيجاد الإضافة الثانية بينه وبين المتهب والموصىٰ له، فلامعنىٰ محصّل لما ذكره، ولو أنّه قدس سره قال: إنّها عبارة عن نقل تلك الإضافة وانتقالها كان له وجه.

ومنها: ما أفاده: من أنّه إنّما يلزم انقلاب الدعوىٰ فيما نحن فيه بالإقرار لو كان المسلمون ورثة له صلی الله علیه و آله و سلم .

وفيه: أنّه إنّما يتمّ لو كان إنشاء الدعوى على الميّت إنشاءً لها على ورثته، وأنّ مدّعي دينٍ على الميّت مدّعٍ على الورثة عرفاً.

وهو ممنوع؛ لعدم الدليل على عموم تنزيل الوارث مقام المورِّث ونيابته عنه في جميع شؤونه؛ ليشمل مثل ذلك، مع أنّ الدعوى المذكورة دعوىٰ على الميّت عرفاً؛ لأنّه

---

١ ـ النساء (٤) : ٧.

٢ ـ بحار الأنوار ١٦ : ٩٥ / ٢٩ و ٢٦٠ / ٤٩.

متصوّر عندهم، ولذا لو نذر شخص شيئاً لشخص آخر فمات ، فإنّه لاينقلب المنذور له؛ بأن يصير المنذور له هو الوارث، وليس ذلك إلّا لأجل عدم عموم التنزيل.

ومنها : ما يظهر من كلامه‏ : من عدم انقلاب الدعوىٰ في الفرض ولو مع إنكار أبي بكر لدعواها‏ النِّحلة.

فإنّه أيضاً ممنوع؛ وذلك لأنّه كما أنّ الأصل السببي مع ترتّب الأثر الشرعي عليه مقدّم على الأصل المسبّبي، وينتفي معه موضوع الأصل المسبّبي؛ لأنّه ينقّح بالأصل السببي موضوع دليلٍ اجتهادي حاكم على الأصل المسبّبي، فكذلك فيما نحن فيه بالنسبة إلى الدعويين، فإنّ إقرارها‏ بأنّ فدكاً كانت ملكاً لرسول الله‏ ، يوجب انقلاب دعوى الملكيّة وصيرورتها مدّعية لانتقاله منه‏ إليها ‏ ، ومع إنكار الخليفة لذلك، وفرض ترتّب الأثر عليه ـ على فرض صحّة الرواية عنه‏ : (ما تركناه صدقة)[1]ـ يلزم أن يكون القول قوله، ويلزمه حكم الحاكم به، ويثبت كونه ملكاً له‏ ، ويعمّه قول: (ما تركناه صدقة)، وينتفي بذلك موضوع الدعوى الأُخرى؛ يعني دعواها‏ الملكيّة، نظير ما لو ادّعى شخص على الميّت ديناً، وأنكره الوارث، وحلف أنّه ليس له على الميّت دين، وحكم الحاكم بذلك، فإنّه يثبت حينئذٍ أنّه من تركة الميّت، وتشمله الأدلّة الاجتهاديّة الدالّة على أنّ كلّ ما تركه الميّت من مال أو حقّ فهو لوارثه.

وينتفي به موضوع دعوى أُخرى : هي أنّ دعوى الوارث ملكيّته له تحتاج إلى الحكومة فيها، نعم لو فرض عدم ترتّب الأثر على الدعوى الأُولى ـ التي هي بمنزلة الأصل السببي، كدعوى الوارث انتقاله إلى ثالث أجنبيّ ومنه إليه؛ لعدم دليل اجتهاديّ يدلّ على أنّه لو لم يكن لأجنبيّ فهو للمدّعي ـ تصل النوبة إلى الحكومة في الدعوى

---

١ ـ صحيح مسلم ٤ : ٢٧ / ٤٩ ، سنن البيهقي ٦ : ٢٩٩ باب بيان مصرف أربعة أخماس الفيء.

الثانية التي هي كالأصل المسبّبي. فتأمّل جيّداً.

فالحقّ في الجواب عن الإشكال ما تقدّم بيانه.

الأمر الثامن : في فروع العلم بسابقة اليد

لاريب في اعتبار اليد وأماريّتها فيما لو لم يعلم عنوانها سابقاً، وأنّها كانت مالكيّة أو لا، وأمّا لو لم تكن كذلك، فإن علم بأنّها كانت سابقاً عادية وغاصبة، أو يد إعارة أو إجارة أو يد وقف؛ لكونه متوليّاً عليه، ففيه مقامات ثلاثة من البحث:

المقام الأوّل : ما لو علم بأنّها كانت سابقاً عادية، لكن احتمل ملكيّته للعين فعلاً، فالظاهر عدم الإشكال في أنّها ليست أمارة على الملكيّة؛ لعدم بناء العقلاء على الاعتماد عليها وإن ادّعى ذو اليد ملكيّتها فعلاً.

المقام الثاني : ما لو علم بأنّها كانت سابقاً يد إعارة أو إجارة ، فهو يتصوّر على وجوه: لأنّه إمّا أن تقترن يده بدعوى الملكيّة فعلاً، أو بفعل ما هو ظاهر في الملكيّة من التصرّفات، أو لا تقترن بواحد منها، وعلى أيّ تقدير: إمّا أن يدّعي أحد في مقابله ملكيّته من أجنبيّ أو مالكه السابق أو ليس في مقابله من يدّعي الملكيّة، وعلى أيّ تقدير: فالكلام إمّا قبل رفع الأمر إلى الحاكم، وإمّا بعده، وأنّ وظيفة الحاكم ما هي؟

فالأوّل : وهو ما لو علم بأنّ يده مسبوقة بيد عارية أو إجارة، ولا يدّعي ذو اليد ملكيّته أيضاً فعلاً، ولم يعمل فيها ما هو ظاهر في الملكيّة من التصرّفات، فلاشكّ في أنّها ليست أمارة على الملكيّة عند العقلاء، ولا في قصور الأدلّة الشرعيّة عن شمولها لمثل هذا المورد؛ من غير فرق بين وجود من يدّعي الملكيّة وعدمه.

والثاني : ما لو ادّعى ذو اليد الملكيّة ، أو صدر منه ما هو ظاهر في الملكيّة من التصرّفات، مع وجود من يدّعي الملكيّة في مقابله، ففي اعتبار اليد فيه وأماريّتها ـ عند

العرف والعقلاء ـ على الملكيّة وعدمها وجهان.

الثالث: ما لو عُلم أنّ يده كانت سابقاً يد عارية أو إجارة، وادّعى هو ملكيّته فعلاً، أو تصرّف فيه بما هو ظاهر في الملكيّة، ولكن ليس في مقابله من يدّعيها، فمقتضى عبائرهم هو عدم اعتبار اليد فيه؛ حيث إنّهم ذهبوا إلى عدم أماريّتها مع العلم بعنوانها سابقاً، وأنّها كانت غير مالكيّة؛ من دون تفصيلهم بين الصور المذكورة، وبنائهم على العمل باستصحاب حال اليد سابقاً[1].

قال بعض الأعاظم ـ الميرزا النائيني قدس سره ـ ما حاصله: إنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملكيّة إذا جُهل حالها السابق وكونها غير معنونة بعنوان الإجارة أو الإعارة، ومقتضى استصحاب حال اليد تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب، فلاتكون كاشفة عن الملكيّة، ولا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب بتوهّم: أنّ اليد أمارة على الملكيّة، فلايبقى موضوع للاستصحاب، فإنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملكيّة لو جهل حالها السابق، فمقابلها أي اليد التي علم حالها السابق، وأنّها إجارة أو إعارة، فالاستصحاب رافع لموضوعها[2]. انتهى.

أقول: ما ذكره من أنّ اعتبار اليد إنّما هو فيما لم تُعلم حالتها السابقة فمقابله هي اليد التي علم كونها يد إجارة أو إعارة سابقاً، لا المعنونة بعنوان الإجارة أو الإعارة واقعاً، كما أفاده قدس سره.

وكيف كان إن أراد أنّ اليد إنّما تكون يد إعارة مع عدم تعنونها بعنوان الإجارة أو الإعارة واقعاً وفي نفس الأمر، وأنّ ما وقع في صدر كلامه مسامحة في التعبير، وحينئذٍ فيستصحب ذلك العنوان مع الاشتباه.

ففيه: أنّ مرجع ذلك أنّ اليد أمارة للملكيّة إذا كانت مالكيّة، لا يد إجارة

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٤٠٩ سطر ١٢، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤: ٢٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٦٠٤ ـ ٦٠٥.

ونحوها، وهو كما ترى.

وإن أراد أنّ اليد إنّما تعتبر مع الجهل بحالها، وأمّا مع العلم بحالها؛ بأن عُلم أنّها يد إجارة أو إعارة، فهي غير معتبرة، وأنّ المسامحة في ذيل عبارته ، فالمانع عن حجّيتها هو العلم بالإجارة، لا واقعها، كما هو ظاهر كلامه.

ففيه : أنّه إن أراد أنّه ليس للعقلاء البناء على العمل بقاعدة اليد أو عدم حجّيتها في هذه الصورة، وأنّ بناءهم عليها إنّما هو مع الجهل بحالها، فليس ذلك لأجل الاستصحاب، بل لقصور دليل اعتبار اليد عن الشمول لهذا المورد.

وإن أراد استقرار بنائهم على أماريّة اليد على الملكيّة ، لكن الاستصحاب في هذه الصورة رادع عن بنائهم المذكور.

ففيه : ما تقدّم : من أنّ مثل دليل الاستصحاب وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئًا﴾[1]، غير صالح للرادعيّة عن ذلك؛ لعدم الشكّ ـ بل الظنّ أيضاً ـ عند العقلاء مع وجود اليد ، فلامعنى للاستصحاب مع عدمه.

مضافاً إلى أنّ الموضوع لعدم اعتبار اليد إن كان هو العلم بالإجارة ونحوها، فلاينقّح ذلك الموضوع بالاستصحاب؛ لعدم إفادته العلم، فلا ينقّح به موضوعه، ولايقوم مقامه.

نعم لو فرض بناء العقلاء على الاستصحاب وأنّ اعتباره لذلك ـ كما هو مذهب العامّة[2]، وذهب إليه بعض الخاصّة من المتقدّمين[3] ـ وأنّ الدليل على اعتبار اليد هو قوله عليه السلام : (من استولى على شيء فهو له)[4]، لا بناء العقلاء، فلما ذكره من تقدّم

---

١ ـ النجم (٥٣) : ٢٨ .

٢ ـ المحصول ٢ : ٥٥٩ .

٣ ـ نهاية الوصول : ٥٨٣ سطر ٢٣ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٠٢ / ١٠٧٩ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٥، كتاب الفرائض

الاستصحاب على اليد وجه، لكنّ المبنائيّن المذكورين ممنوعان، فإنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب هو الأخبار، والدليل على أماريّة اليد هو بناء العقلاء، فالاستصحاب حجّة شرعيّة لا عقلائيّة، والأصل الشرعيّ لايقوم مقام العلم الموضوعي في محيط العقلاء.

واحتمال أنّ الدليل على اعتبار اليد هو قوله عليه السلام : (من استولى على شيء فهو له) فلابدّ من تقييده: فإمّا أن يقيّد بعدم كونها إجارة أو إعارة واقعاً، فهو احتمال بدويّ؛ لما عرفت من أنّه لا معنى محصّل له ؛ لرجوعه إلى أنّ اليد إنّما تعتبر إذا كانت مالكيّة.

وإن كانت مقيّدة بصورة عدم العلم بأنّها عارية أو عادية : فإمّا أن يراد به تقييد الموضوع؛ بأن يقال : اليد المقيّدة بعدم العلم بأنّها عارية أو عادية أمارة على الملكيّة، فيحتاج إلى قيام دليل يدلّ على ذلك.

وإمّا أن يراد أنّ العلم بالخلاف غاية للحكم بأماريّة اليد على الملكيّة، كما يدلّ عليه حكم العقل بذلك؛ لأنّ حجيّته الأمارات إنّما هي مع عدم العلم بالخلاف وفي موارد الشكّ، فهو لايختصّ باليد، بل جميع الأمارات كذلك.

بقي احتمال ثالث : وهو أنّها ليست مقيدةً بهذا ولا ذاك، بل المراد أنّ الاستيلاء على شيء أمارة على الملكيّة بنحو الإطلاق، وهو كما ترى.

لكن تقدّم : أنّ الدليل على اعتبار اليد هو بناء العقلاء، والأخبار الواردة فيها إمضاء لبنائهم، وليست تأسيسيّة.

والتحقيق : هو اعتبار اليد في هذه الصورة، وأنّها أمارة على ملكيّة ذي اليد مع دعواه الملكيّة؛ لبناء العقلاء على ذلك إذا لم يعارضه مدّعٍ آخر لها، ومجرّد سبقها بالإجارة والإعارة لايضرّ بذلك.

← والمواريث، أبواب ميراث الأزواج ، الباب ٨ ، الحديث ٣ .

ولكن هل هو لأجل أنّه مدّعٍ بلا معارض، أو لأجل يده عليه المقترنة بدعوى الملكيّة؟

وجهان، أظهرهما الثاني.

فالحكم بملكيّته إنّما هو لأجل استيلائه المقترن بدعوى الملكيّة، أو دعواه الملكيّة المقترنة بالاستيلاء عليه.

وتظهر الثمرة فيما لو ادّعاه شخص آخر: فإن كان المدّعي هو المالك الأوّل، فلاتظهر الثمرة بين الوجهين في عدم اعتبار اليد معه.

وأمّا لو ادّعاه أجنبيّ: فإن كان الحكم بالملكيّة لأجل أنّ ذا اليد مدّعٍ بلا معارض، يلزم عدم اعتبار يده حينئذٍ للمعارضة، وعلى الوجه الآخر فهي معتبرة، فالأجنبي حينئذٍ مدّعٍ وذو اليد منكر عند العرف والعقلاء.

الرابع: لو ادّعى على ذي اليد أجنبيّ ملكيّة ما في يده، مع دعوى ذي اليد ملكيّته أيضاً، فالظاهر اعتبار يده.

الخامس: لو ادّعى مالك العين سابقاً ملكيّته ما في يد غيره فعلاً، فلاشكّ في عدم اعتبار يده حينئذٍ.

هذا كلّه قبل رفع الأمر إلى الحاكم، ويظهر حكم ما بعد رفعه إليه ممّا تقدّم؛ لأنّ المدّعي لما في يد الغير إن كان غير مالكه السابق فعليه البيّنة؛ لأنّه مدّعٍ وذو اليد منكر، وإن كان هو مالكها السابق، فحيث إنّه لا اعتبار لليد فيه حينئذٍ فهو مدّعٍ والآخر منكر، فمع عدم البيّنة للمدّعي ينتزع الحاكم العين من يده، ويعطيها لمالكها الأوّل.

المقام الثالث: لو علم أنّ العين التي تحت يده وقف فهو على وجهين:

أحدهما: ما لو علم ان ما تحت يده وقف وكونه متوليّاً عليه، وأنّ يده كانت يد تولية، لكن احتمل عروض المسوّغ لبيع الوقف، وأنّه اشتراه.

ثانيهما : ما لو لم يعلم أنّ يده كانت على الوقف، وعلم بوقفيّتها قبل يده واستيلائه عليها، واحتمل عروض المسوّغ لبيعه قبل استيلائه عليها، وأنّه اشتراها، وأنّ الاستيلاء عليها بعد زوال وقفيّتها بالبيع استيلاءً مالكيّاً ابتداءً.

وأمّا لو لم يعلم بوقفيّتها سابقاً، بل احتمل ذلك، فلا إشكال في اعتبار يده عليها، مع دعواه الملكيّة أو تصرّفه فيها بما هو ظاهر في الملكيّة.

لكن ظاهر كلام بعض الأعاظم ـ الميرزا النائيني[1] ـ عدم اعتبارها في هذا القسم أيضاً، ولا أظنّ أن يلتزم به، ولعلّ الاشتباه في التقرير.

وأمّا الوجهان الأوّلان فقد نقل[2] عن السيّد ـ في ملحقات العروة ـ التفصيل بينهما: باعتبارها في الثاني دون الأوّل.

وقال الميرزا النائيني ـ على ما في تقريرات درسه ـ في وجه اعتبارها في الثاني: إنّ العلم بوقفيّتها قبل استيلاء ذي اليد عليها، كالعلم بملكيّتها للغير قبله، لا أثر له في مقابل اليد، فإنّه ليس في البين إلّا استصحاب بقاء الوقفيّة، وهو كاستصحاب بقاء المال على ملكيّة الغير محكوم باليد.

وقال في وجه عدم اعتبارها في الأوّل : إنّ مقتضى استصحاب بقاء وقفيّتها ذلك وهو مقدّم على اليد[3].

والتحقيق هنا ما أشرنا إليه سابقاً : من أنّ المرجع والمحكّم في الأمارات العقلائيّة هو بناء العقلاء لا الأُصول والقواعد الشرعيّة، فلابدّ من ملاحظة بنائهم على اعتبارها في كلا الوجهين أوّلاً.

فنقول : لايختصّ الوقف بشريعة الإسلام، بل لايختصّ بسائر الشرائع أيضاً، بل

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٠٦.

٢ ـ أُنظر نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٢٥ ، فوائد الأُصول ٤ : ٦٠٦.

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٠٦ ـ ٦٠٧.

هو معمول به وواقع في جميع الملل التي لايلتزمون بدين وبشريعة، فهو كالبيع والإجارة ونحوهما واقع بين جميع الطوائف. نعم يحتمل جعله ابتداءً في شريعة من الشرائع، ثمّ تعارف بين جميع الناس والطوائف، فالوقف أمر عقلائي والمسوّغ لبيعه: إمّا معدوم عند العقلاء، ولا مسوّغ لبيعه عندهم، والثابت منه في شرع الإسلام أيضاً في غاية القلّة والندرة، فإنّ كثيراً من المسوّغات التي ذكرها محلّ إشكال ومنع.

وإمّا نادر وقليل جدّاً على فرض ثبوته عندهم، فلو تصرّف أحد في المال المسبوق بالوقفيّة تصرّفاً مالكيّاً يعترض عليه العقلاء.

وبالجملة: مع ثبوت أصل وقفيّة مال سابقاً فاليد عليه غير معتبرة عند العقلاء؛ سواء قلنا بعدم ثبوت المسوّغ لبيعه عندهم، أم قلنا بثبوته لديهم نادراً بحيث يلحق بالمعدوم؛ لأنّ اعتبار اليد إنّما هو لحصول الظنّ النوعي والوثوق بالملكيّة، وإمّا لأجل الغلبة، والظنُّ بالوقفيّة في الصورتين أقوى من الظنّ بالملكيّة، وقد عرفت أنّ الغالب في الوقف البقاء على الوقفيّة عند العقلاء؛ لندرة مسوّغات بيع الوقف على فرض ثبوتها عندهم.

فالأقوى عدم اعتبار اليد في كلتا الصورتين، وهو مختار الميرزا النائيني‏ قدس سره وإن لايخلو بيانه عن الاختلال والإشكال؛ حيث إنّه يظهر من صدر كلامه‏ قدس سره: أنّ اليد إنّما هي أمارة على الملكيّة في المال الذي قابل للنقل والانتقال طبعاً واقعاً وفي نفس الأمر، وهو موضوع أماريّة اليد على الملكيّة.

ثمّ ذكر في أثناء كلامه ما يحتمل ذلك وغيره؛ ممّا هو ظاهر ذيل كلامه، فإنّه ذكر في الأثناء: أنّ اليد أمارة على أنّ المال قد انتقل من مالكه الأوّل بأحد أسباب النقل والانتقال على سبيل الإجمال، وذلك بعد الفراغ عن أنّ المال قابل للنقل والانتقال، والوقف ليس كذلك، فإنّه يحتمل أن يريد قدس سره من قبوله للنقل والانتقال هو قبوله واقعاً، ويحتمل أن يريد إحراز ذلك بالأُصول والقواعد، وذكر: أنّ استصحاب عدم

طروّ ما يسوّغ بيع الوقف يقتضي سقوط اليد عن الاعتبار.

ويظهر من ذيل كلامه : أنّ المعتبر في قاعدة اليد إحراز كون الملك قابلاً للنقل والانتقال؛ حيث أورد على نفسه بالنقض باحتمال الحرمة في عبد يريد شراءه، مع أنّه ورد ما يدلّ على عدم سماع دعوى الحرّيّة[1].

وأجاب عنه : بالفرق بينه وبين ما نحن فيه؛ للعلم بوقفيّة المال قبل استيلاء ذي اليد عليه، بخلاف العبد ، فإنّه لم تعلم حرّيّته قبل استيلاء ذي اليد عليه، نعم الأصل في الإنسان هو الحرّيّة، ولكنّه فيما لم يستولِ عليه ذو اليد، وأمّا معه فلايجري هذا الأصل[2]. انتهى حاصله.

أقول : إن أراد ماهو ظاهر صدر كلامه ـ من أنّ موضوع قاعدة اليد هو قبول المال للنقل والانتقال واقعاً ـ يلزم عدم اعتبار اليد في الموارد المشتبهة والمشكوكة له واقعاً؛ لأنّها شبهة مصداقيّة لقاعدة اليد، لا يصحّ الاستناد إليها فيها، ولا أظنّ أن يلتزم هو‏قدس‌سره به.

وإن أراد ماهو ظاهر ذيل كلامه : من أنّ المعتبر إحراز قابليّته للنقل والانتقال بالقواعد والأُصول لا واقعاً.

يرد عليه : ما تقدّم سابقاً في المقام الثاني: من أنّ الاستصحاب لا يعارِض بناءَ العقلاء على اعتبار اليد، ولا يصلح للرادعيّة عنه؛ إذ ليس الموضوع لقاعدة اليد إلّا الشكّ في الملكيّة ، لا الملك القابل للانتقال أو إحراز ذلك، ولا مجال هنا للاستصحاب أصلاً.

فالحقّ : هو ما عرفت من أنّه لابدّ من ملاحظة بناء العقلاء على الاعتماد على

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٧ : ٧٤ / ٣١٧ و ٣١٨ ، وسائل الشيعة ١٣ : ٣٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٠٦ ـ ٦٠٩ .

اليد أو عدمه في أمثال ذلك، والحقّ عدم ثبوت بنائهم على الاعتماد عليها في أمثال ذلك.

ثمّ إنّه قد تقدّم ـ في أوائل هذا البحث ـ روايتان تدلّان على عدم قبول دعوى الحرّيّة من عبد أو جارية وقعا في معرض البيع والشراء، إلّا أن يقيما البيّنة على مدّعاهما، ولكنّه غير مرتبط بالمقام؛ لعدم العلم بالحرّيّة سابقاً، بل ولا الشكّ فيها، بل موضوع الحكم فيهما: هو المملوك من عبد أو جارية وقعا في معرض البيع فادّعيا الحرّيّة، وهو غير ما لو شكّ في المملوكيّة ابتداء؛ ليكون موضوعُ ذلك الحكم الشكّ في ذلك. فتأمّل جيّداً.

الأمر التاسع: الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد

هل تجوز الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد، أو لا، وهكذا في موارد مؤدّىٰ الأمارات والأُصول؟

فالمنقول عن المشهور بين القدماء: هو الجواز[1] وإن ناقش فيه صاحب الجواهر[2].

وعن المشهور بين المتأخّرين: عدم الجواز[3].

ولابدّ أوّلاً من نقل الروايات الواردة في باب الشهادة، ثمّ استظهار الجواز أو عدمه منها، وهي على فرقتين:

الفرقة الأُولى: ما تدلّ على اعتبار العلم الوجداني الجازم ـ الذي لايحتمل الخلاف ـ في جواز الشهادة كالشمس في رائعة النهار، وأنّها لاتجوز بدون ذلك، مثل

١ ـ الخلاف ٢: ٦١١، السرائر ٢: ١٣٠، المهذّب ٢: ٥٦١، الكافي في الفقه: ٤٣٧.

٢ ـ جواهر الكلام ٤١: ١٤٠ ـ ١٤٧.

٣ ـ كفاية الأحكام: ٢٨٤ سطر ٨.

ما رواه الكليني‌قدس‌سره : عن أبي علي الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن حسّان، عن إدريس بن الحسن، عن عليّ بن غياث، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام، قال: **(لاتشهدنّ بشهادة حتّى تعرفها كما تعرف كفّك)**[1].

وهي ضعيفة السند، ولا جابر لها؛ لما عرفت من نقل الشهرة بين القدماء على خلافها.

ومثل مرسلة المحقّق في الشرائع عن النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال ـ وقد سئل عن الشهادة ـ: قال **(هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دعْ)**[2].

ونقلها في عوالي اللآلي بدون كلمة «هل»[3]، ولا يصحّ الاعتماد عليها لإرسالها ولو عن المحقّق‌قدس‌سره، نعم لو كان قد عبّر: بأنّه قال النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، أمكن الاعتماد عليها، لكنّه نقلها بقوله: وعن النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم .

وأمّا الفرقة الثانية : فتدلّ على اشتراط العلم بدون اعتبار عدم احتمال الخلاف ونحوه، مثل ما رواه الكليني‌قدس‌سره عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، قال: كتب إليه جعفر بن عيسى: ـ الظاهر أنّه الحسين بن سعيد اليقطيني والضمير في «إليه» راجع إلى الرضاعليه‌السلام ـ جعلت فداك جاءني جيران لنا بكتاب زعموا أنّهم أشهدوني على ما فيه، وفي الكتاب اسمي بخطّي قد عرفت، ولست أذكر

---

١ ـ الكافي ٧ : ٣٨٣ / ٣، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٥٩ / ٦٨٢، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٥٠، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات ، الباب ٢٠ ، الحديث ١.

٢ ـ شرائع الإسلام ٤ : ١٢١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٥٠ ، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات ، الباب ٢٠، الحديث ٣.

٣ ـ عوالي اللآلي ٣ : ٥٢٨ / ١، مستدرك الوسائل ١٧ : ٤٢٢ ، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب ١٥ ، الحديث ٢ .

الشهادة، وقد دعوني إليها، فأشهد لهم على معرفتي أنّ اسمي في الكتاب، ولست أذكر الشهادة، أو لاتجب الشهادة عليّ حتّى أذكرها، كان اسمي في الكتاب بخطّي أو لم يكن؟ فكتب : (لاتشهد)[١].

ومثل ما رواه عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبداللهعليه السلام ، قال: (قال رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم : لاتشهد بشهادة لاتذكرها، فإنّه من شاء كتب كتاباً، ونقش خاتماً)[٢].

ومثل رواية «دعائم الإسلام»[٣]، وفيها : أنّهعليه السلام قال: (لاتشهد حتّى تعلم أنّك قد أُشهدت ؛ قال الله تعالىٰ : ﴿إلّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمون﴾)[٤] في جواب السائل عن جيرانه الذين زعموا أنّهم أشهدوه، ولعلّ نظر صاحب «دعائم الإسلام» ـ في الاستدلال بهذه الآية ـ إلى هذه الرواية، وإلّا فالآية أجنبيّة عن المقام؛ لأنّ المراد منها الشهادة في الأُمور الاعتقاديّة، والرواية غير معتبرة أيضاً.

ومثل رواية زرارة : قال : (لاتشهد بما لا تعلم)[٥]، وهي أيضاً ضعيفة.

ومثل رواية الفقيه عن محمّد بن الحسن الصفّار، رفعه إلى أبي محمّد الحسن بن عليّعليهما السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمَحْرم، هل يجوز أن يشهد عليها من وراء الستر، ويسمع كلامها، إذا شهد عدلان: أنّها فلانة بنت فلان التي تشهدك،

---

١ ـ الكافي ٧ : ٣٨٢ / ٢، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٥٩ / ٦٨٤، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٣٥، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات ، الباب ٨ ، الحديث ٢.

٢ ـ الكافي ٧ : ٣٨٣ / ٤، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٥٩ / ٦٨٣، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٣٥، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات ، الباب ٨ ، الحديث ٤.

٣ ـ دعائم الإسلام ٢ : ٥١٥ / ١٨٤٧ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٤٢٢ ، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات ، الباب ١٥ ، الحديث ١ .

٤ ـ الزخرف (٤٣) : ٨٦ .

٥ ـ مستدرك الوسائل ١٧ : ٤١٤، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات ، الباب ٥ ، الحديث ٦ .

وهذا كلامها، أو لا تجوز الشهادة عليها حتّى تبرز ويبيّنها بعينها؟

فوقّع عليه‌السلام : (تتنقّب وتظهر للشهود إن شاء الله).

وقال في الفقيه : (هذا التوقيع عندي بخطّه)[١].

وفي قبالها ما رواه في الفقيه أيضاً عن عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن الأوّل عليه‌السلام قال: (لابأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفرة، إذا عُرفت بعينها، أو يحضر من عرفها، ولا يجوز عندهم أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تُسفر، فينظر إليها)[٢]، وهي حاكمة على الأولىٰ، وقرينة على أنّ الأولىٰ صدرت تقيّة؛ لموافقتها للعامّة، خصوصاً مع كونها مكاتبة.

وهذه الروايات كما ترى تدلّ على اعتبار العلم في الشهادة من دون اعتبار الجزم والقطع؛ بحيث لايحتمل الخلاف، كالشمس في رائعة النهار.

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنّ الفرقة الأُولى من الروايات تدلّ على اعتبار العلم القطعي الجازم في موضوع الشهادة، لكنّها لاتصلح للاعتماد عليها؛ لضعفها بحسب السند وعدم الجابر له، لكن على فرض تسليم أنّ الموضوع لجواز الشهادة هو ذلك لهذه الروايات، هل تقوم الأمارات والأُصول مقامه في جواز الشهادة بمؤدّاها أو لا؟

فيه قولان :

ذهب بعض الأعاظم إلى الأوّل؛ لأنّ المأخوذ في موضوع الشهادة في الروايات وإن كان هو العلم الوجداني الجازم، لكن مقتضى أدلّة الأمارات تنزيلها منزلة العلم بتنزيل المؤدّىٰ، أو تنزيل الشكّ منزلة اليقين، أو بتتميم الكشف، وحينئذٍ فتقوم

---

١ ـ الفقيه ٣ : ٤٠ / ١٣٢.

٢ ـ الفقيه ٣ : ٤٠ / ١٣١ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٤٠١، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب ٤٣ ، الحديث ١ .

مقامه[١].

وفيه ما لايخفى: لما عرفت وتقدّم غير مرّة : أنّ الدليل على اعتبار جُلّ الأمارات ، بل كلّها ـ مثل خبر الواحد واليد وأصالة الصحّة ونحوها ـ هو بناء العقلاء.

وأمّا الأخبار ـ مثل (العمري ثقتي)[٢]، ومثل (ضع أمر أخيك على أحسنه)[٣]، ونحو ذلك ـ فليس مدلوله حجّيّة خبر الواحد وأصالة الصحّة كما عرفت، وتوضيح الكلام في ذلك في محلّه.

وكذلك قولهعليه‌السلام : (من استولى على شيء فهو له)[٤] ليس المراد الحكم باعتبار اليد، بل هو إمضاء لبناء العقلاء على العمل بها.

وأمّا اعتبار التعدّد في البيّنة على الموضوعات أو الشهادة في باب القضاء، فهو تحديد وتضييق لدائرة الأمر العقلائي، لا أنّه تأسيس لحكم جديد، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة بنائهم في العمل بالأمارات وأنّه هل هو مسبوق عندهم بتنزيلها منزلة العلم أوّلاً، وبنائهم على أنّها علم تعبّداً، ثمّ العمل بها، أو أنّه ليس كذلك؟

لاشكّ في أنّه ليس لهذا التنزيل عندهم عين ولا أثر، بل الثابت هو مجرّد البناء على العمل بها.

فبناء على اعتبار العلم الجازم في موضوع جواز الشهادة لاتقوم الأمارات

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣ : ٢٩ ـ ٣٠ .

٢ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

٣ ـ الكافي ٢ : ٢٦٩ / ٣ ، وسائل الشيعة ٨ : ٦١٤، كتاب الحج، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٦١، الحديث ٣ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٠٢ / ١٠٧٩ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٥،كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج ، الباب ٨ ، الحديث ٣ .

والأُصول مقامه، ولا تجوز الشهادة على الملكيّة بقيام الأمارة ـ مثل اليد ونحـوها ـ عليها، لكن عرفت: أنّ الأخبار الدالّة على اعتبار العلم القطعي الجازم غير معتبرة بحسب السند.

وأمّا الفرقة الثانية منها: الدالّة على اعتبار العلم بنحو الإطلاق في موضوع جواز الشهادة، فبناء عليها هل تقوم الأمارات مقامه أو لا؟

وجهان، أوجههما الأوّل، لا لما ذكره بعض المحـقّقين ـ الشـيخ محـمّد حسـين الأصفهاني قدس سره ـ من تنزيل الأمارات منزلة العلم[1]، بل لما ذكرنا: من أنّ المراد مـن العلم في الأخبار ـ الواردة في الأحكام بل الموضوعات ـ هو الحجّة المعتبرة، كما يظهر ذلك بالتتبّع في موارد استعمالاته، مثل قولهـم عليهم السلام : (العلماء ورثة الأنـبياء)[2]، وأنّ العلم ثلاثة، وقولهم عليهم السلام : (من أفتى بغير علم)[3]، فإنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة؛ إذ من المعلوم انّه ليس المـراد منه العلم الضروري؛ لأنّ المستند في الفقه اما ظـاهر الكتاب، أو السنّة، وكلاهما لا يفيدان العلم القطعي.

وكذا في الموضوعات مثل قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب : (لاينقض اليقين بالشكّ، ولكن ينقضه يقين آخر)[4]، ولذا لا إشكال في اعتبار البيّنة لو قامت على طهارة الثوب المسبوق بالنجاسة، ولا يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ وكذلك في خبر الجبن:

---

١ ـ اُنظر نهاية الدراية ٢ : ١٩ ـ ٢١ سطر ٢٦ .

٢ ـ الكافي ١ : ٢٤ / ٢.

٣ ـ الكافي ٧ : ٤٠٩ / ٢، وسائل الشيعة ١٨ : ٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ، الباب ٤، الحديث ١ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

(كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه)[١].

وفي روايته الأُخرى : (الأشياء كلّها على هذا حتّى يجيء الشاهدان على خلافه)[٢].

وكذلك الأخبار الواردة في لباس المصلّي[٣]، وأنّه يعتبر العلم بعدم كونها من الميتة، ومن المعلوم عدم اعتبار العلم الوجداني في ثبوت التذكية، ولذا يكفي فيها سوق المسلمين ويد المسلم.

وبالجملة : لايخفى على المتتبّع أن العلم المأخوذ في موضوعات الأحكام في الأخبار وغيرها، وكذلك المأخوذ في نفس الأحكام، لايراد منه العلم القطعي الجازم، بل معنىً أعمّ؛ يعمّ الأمارات المعتبرة، عكس ما ذكره المحقّق المذكور: من قيام الأمارات مقامه في تلك الموارد، فالمدّعى هو أنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة، ولذا ورد في رواية حفص المتقدّمة: جواز الشهادة على الملكيّة بمجرّد اليد والاستيلاء، وكذلك في جواز الشهادة على مؤدّى الاستصحاب، كما سيجيء نقلها؛ كيف ولو اعتبر العلم الوجداني في جواز الشهادة، ولم يكفِ قيام الأمارات على طبقها، لانسدّ باب الشهادة، واختلّ أمر القضاء، فإنّه قلّما يتّفق حصول العلم القطعي الجازم بملكيّة شخص لما في يده واقعاً.

ويدلّ على ما ذكرناه : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن عليّ بن النعمان، عن حمّاد بن عثمان، عن عمر بن يزيد، قال:

---

١ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ١ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة ، الباب ٦١ ، الحديث ١.

٢ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ٢، وسائل الشيعة ١٧ : ٩١، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة ، الباب ٦١ ،الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٣ : ٢٤٩، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١ .

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يُشهدني على شهادة فأعرف خطّي وخاتمي، ولا أذكر من الباقي لا قليلاً ولا كثيراً؟

قال: فقال: (إذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل ثقة فاشهد له)[1].

وهي معمول بها، إلّا الجملة الأخيرة منها.

وكذلك الأخبار الواردة في جواز الشهادة بالاستصحاب، مثل رواية معاوية بن وهب، قال: قلت له: يسألني الرجل يكون في داره، ثمّ يغيب ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه، ونحن لاندري ما أحدث في داره، ونحن لاندري ما اُحدث له من الولد إلّا أنّا لا نعلم أنّه أحدث في داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا تقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار، حتى يشهد شاهدا عدل: أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أفنشهد على هذا؟

قال: (نعم)، الخبر.

مضافاً إلى أنّ جواز الشهادة أيضاً من الآثار الشرعيّة لليقين السابق، فعلى القول بأنّ المرادَ من قوله عليه السلام: (لاينقض...) إلى آخره، وجوب ترتيب آثار اليقين السابق، فمن آثاره هو جواز الشهادة على طبقه وإن لم نقل بأنّ مفاده الحكم بإطالة عمر اليقين، كما زعمناه سابقاً.

هذا تمام الكلام في قاعدة اليد.

---

١ ـ الكافي ٧ : ٣٨٢ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٣٤، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب ٨، الحديث ١.

ـ الكافي ٧ : ٣٨٧ / ٤، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٦٢ / ٦٩٨، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤٦، كتاب الشهادات، الباب ١٧، الحديث ٢.



المبحث الثاني

حال الاستصحاب مع قاعدتي التجاوز والفراغ

ولا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب، وإنّما الإشكال في وجه تقدّمها، وأنّه لأجل حكومتها عليه، أو لزوم لغويّتها لولا تقدّمها عليه، وحيث إنّ البحث عن القاعدتين من المباحث المهمّة، لا بأس بصرف عنان الكلام في تفصيل الأُمور المبحوث عنها فيها، وقبل الشروع في ذلك لابدّ من بيان ماهو المدرك لهما، وبيان الأخبار الواردة فيها، فنقول وبه نستعين:

حول الأخبار التي تستفاد منها القاعدة الكلّيّة

روى الشيخ قدس‌سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان عن ابن بكير، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه‌السلام ، قال: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فأمضه كما هو)[1].

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٤٤ / ١٤٢٦ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٢٣، الحديث ٣.

لا إشكال في عمومها للصلاة وغيرها من المركّبات المستقلّة وعدم اختصاصها بالصلاة . بل الظاهر شمولها لأجزاء الصلاة وغيرها من الأعمال الغير المستقلّة أيضاً؛ لصدق مدخول كلٍّ عليها، فهذه صحيحة سنداً، وواضحة دلالة، وعامّة لجميع الأفعال المستقلّة وغيرها.

وبإسناده عن أحمد بن محمّد ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن زرارة قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل يشكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟

قال : (يمضي) .

قلت : رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟

قال عليه السلام : (يمضي).

قلت : رجل شكّ في التكبير وقد قرأ ؟

قال : (يمضي).

قلت : شكّ في القراءة وقد ركع ؟

قال : (يمضي).

قلت : شكّ في الركوع وقد سجد ؟

قال : (يمضي على صلاته).

ثمّ قال : (يازرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككت ليس بشيء)[1]، وفي نسخة الوافي: (فشكّك ليس بشيء)[2] بدل «فشككت».

وهذه الرواية مع صحّة سندها تشمل جميع الأفعال المركّبة وغيرها، المستقلّة

١ ـ وسائل الشيعة (الطبع الحجري) ١: ٥٢٦، سطر ٢٦ .
٢ ـ الوافي ٢ : ١٤١ السطر الأخير .

وغيرها، وذكر الموارد المسؤول عنها لا يصلح قرينة لاختصاص الذيل بأجزاء الصلاة، خصوصاً مع وقوع السؤال عن جميع أجزاء الصلاة، ولهذا اتّفقوا على عدم اختصاص الاستصحاب بالوضوء[1]، مع أنّ السؤال في مورد روايتي زرارة ـ اللّتين هما العمدة في دليل الاستصحاب ـ هو خصوص الوضوء.

وبإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: **(إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضِ، كلّ شيء شَكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه)**.

هكذا نقلها في الوسائل[2]، وفي مواضع أُخر منه ـ مثل أبواب السجود ـ عن أبي‌عبدالله[3]، مع ظهور أنّها رواية واحدة، ونقلها في الوافي كذلك[4]، والظاهر أنّه الصحيح دون الأوّل، والأمر سهل.

وهذه الرواية أيضاً عامّة شاملة للأعمال المستقلّة وغيرها.

وعن المفيد عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبدالكريم بن عمرو، عن عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **(إذا شككت في شيء من الوضوء وقد**

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٣٠ سطر ٩، كفاية الأُصول: ٤٤٢، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤: ٤٢، درر الفوائد: ٥١٩ ـ ٥٢٠.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، وسائل الشيعة ٤: ٩٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٤: ٩٦٨، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ١.

٤ ـ الوافي ٢: ١٤٢ سطر ٤.

دخلت في غيره، فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجُزه)[1].

وهذه الرواية تشمل بإطلاقها جميع الأعمال المركّبة المستقلّة وغيرها، وتدلّ على حصر اعتبار الشكّ فيما إذا لم تجُز محلّ المشكوك.

وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن بكير بن أعين قال : قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ ؟

قال: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)[2].

ويستفاد منها أنّ تمام الموضوع للحكم بعدم اعتبار الشكّ هو الأذكريّة، ومن المعلوم ـ بمناسبة الحكم والموضوع عرفاً ـ عدم الخصوصيّة للوضوء في ذلك؛ أي الأذكريّة، كما لادخْل للتعبّديّة فيها عرفاً، بل يفهم منها عرفاً أنّ أجزاء كلّ مركّب كذلك.

فهذه الرواية أيضاً ممّا يستفاد منها القاعدة الكلّيّة في جميع المركّبات وأجزائها لو ترتّب أثر شرعيّ عليها.

ونظير هذه الرواية ما رواه الصدوق‌ﷺ بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي‌عبدالله‌عليه‌السلام أنّه قال: (إذا شكّ الرجل بعدما صلّى؛ فلم يدرِ أثلاثاً صلّى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك)[3].

يمكن تطبيقها على قاعدة اليقين، مع قطع النظر عن ذيلها، لكن قوله‌عليه‌السلام في

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ١٠١ / ٢٦٢ ، وسائل الشيعة ١ : ٣٣٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ١٠١ / ٢٦٥، وسائل الشيعة ١ : ٣٣١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

٣ ـ الفقيه ١ : ٢٣١ / ١٠٢٧ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٤٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٢٧ ، الحديث ٣.

ذيلها: (حين انصرف...) إلى آخره، يدفع هذا الاحتمال؛ لأنّه يستفاد منها أنّ المناط هو الأقربيّة، فلا تحتمل إلّا قاعدة الفراغ والتجاوز.

وقال الصدوق تَيِّئُ في «الهداية»: قال الصادق عليه السلام: (إنّك إن شككت أن لم تؤذّن وقد أقمت فامضِ، وإن شككت في الإقامة بعد ما كبّرت فامضِ، وإن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامضِ، وإن شككت في الركوع بعدما سجدت فامضِ، وكلّ شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة أُخرى فامضِ، ولا تلتفت إلى الشكّ إلّا أن تستيقن)[1].

وهذه وإن احتمل أنّها هي رواية زرارة، لكنّه لايمنع عن التمسّك بالكلّيّة المذكورة في ذيل هذه الرواية.

وقال في «المقنع»: ومتى شككت في شيء وأنت في حال أُخرى فامضِ، ولاتلتفت إلى الشكّ[2]. انتهى.

ولايبعد استفادة هذا الحكم من روايتي الفضيل وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (متى استيقنتَ أو شككتَ في وقت فريضة أنّك لم تُصلّها، أو في وقت فوتها أنّك لم تُصلّها، صلّيتها، وإن شككتَ بعدما خرج وقت الفوت، وقد دخل حائل، فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت)[3].

قوله عليه السلام: (في وقت فوتها) يعني وقت الفضيلة بقرينة الذيل، وقوله عليه السلام: (صلّيتها) أمر بإتيانها، فيمكن أن يستفاد منها أنّ السرّ والنكتة في عدم الاعتناء

---

١ ـ الهداية، ضمن الجوامع الفقهية: ٥٢ سطر ١٢.

٢ ـ المقنع، ضمن الجوامع الفقهية: ٣ سطر ١٧.

٣ ـ الكافي ٣: ٢٩٤ / ١٠، وسائل الشيعة ٣: ٢٠٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٠، الحديث ١.

بالشكّ هو وجود الحائل، وحينئذٍ فقاعدة الشكّ بعد الوقت ليست قاعدة أُخرى برأسها سوى قاعدة الفراغ والتجاوز.

والحاصل: أنّه يستفاد من هذه الأخبار: عدم اعتبار الشكّ في الشيء أو أجزائه بعد التجاوز عن محلّه بنحو الكلّيّة، لو ترتّب عليه أثر شرعيّ ـ سواء كان في العبادات أم المعاملات ـ إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على خروج شيء من هذه الكلّيّة.

إذا عرفت ذلك فهنا جهات من البحث:

الجهة الأُولى: هل الكبرى المجعولة في القاعدتين واحدة أو متعددة؟

اختلفوا في أنّ الكبرى المجعولة في قاعدتي الفراغ والتجاوز واحدة، وأنّ الاختلاف إنّما هو في المصاديق، أو متعدّدة بملاكين أو ملاك واحد[1].

ولا إشكال في إمكان اتّحادهما في مقام الثبوت، وعدم امتناعه: من جهة عدم الجامع، ولزوم اجتماع المتنافيين، أو اللحاظين من الكلّيّة والجزئيّة، أو من جهة أنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في وجود الجزء بنحو مفاد «كان» التامّة: بخلاف مورد قاعدة الفراغ، أو من جهات أُخرى ذكرها الميرزا النائيني والمحقّق الاصفهاني قدس سرهما[2].

وبالجملة: الإشكال في إمكان اتّحادهما من جهة عدم الجامع بينهما ضعيفٌ جدّاً.

أمّا أوّلاً: فإنّه إنّما يلزم لو أُخذ جميع الخصوصيّات الشخصيّة للأفراد في موضوع الحكم فيها، كالجزء بما أنّه جزء، والكلّ بما أنّه كلّ وغير ذلك، وليس كذلك، بل الموضوع في القاعدة هو الشيء بما أنّه شيء، فكلّما صدق عليه عنوان الشيء فهو

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤١٤ سطر ٦، حاشية الفرائد، المحقّق الخراساني: ٢٣٧ سطر ٢٤، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤: ٣٧.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٦٢٠ ـ ٦٢١، حاشية الفرائد، المحقّق الأُصفهاني: ١٠٨ سطر ٢١.

محكوم بهذا الحكم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اجتماع اللحاظين ونحوه إنّما يلزم لو كان الحكم المجعول فيهما ببيان وإطلاق واحد، وأمّا لو جُعل الحكم فيهما بإطلاقات متعدّدة فلايلزم هذا المحذور في مقام الثبوت؛ بأن تكفّلت بعضها جعل قاعدة الفراغ، وبعضها الآخر قاعدة التجاوز، وإن يلزم منه تعدّدهما في مقام الثبوت، لكن المقصود عدم توجّه هذه الإشكالات والوجوه التي ذكروها لبيان عدم إمكان وحدتهما في مقام الثبوت.

هذا، وهنا إشكال على القول بتعدّدهما: وهو أنّ أصالة الصحّة ـ كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظمقدس‌سره[1] ـ عبارة عن جعل الشارع أمارة أو قاعدة أو أصلاً تعبّديّاً على الصحّة فيما لو شكّ في صحّة الشيء وفساده، أو فيما لو شكّ بعد الفراغ من العمل: في أنّه هل أتى بالمأمور به جامعاً للشرائط والأجزاء أو لا؟ وعلى أيّ تقدير لا معنى لجعل الحكم بالصحّة أو الأمارة عليها؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الصحّة والفساد أمران انتزاعيّان، منتزعان عقلاً من موافقة المأتيّ به للمأمور به وعدمها، وعلى أي حال فهما ممّا لاتنالها يد الجعل والوضع، ولا يعقل جعل الصحّة في المقام؛ لأنّه إمّا أن يبقى الجزء والشرط على جزئيّته وشرطيّته، فجعل الصحّة أو وجوب البناء عليها بدون التصرّف في جزئيّة الجزء وشرطيّة الشرط، مستحيل.

وإمّا أن لايبقيا على الجزئيّة والشرطيّة بالتصرّف فيهما بإسقاطهما عن الجزئيّة والشرطيّة في صورة فقد الجزء أو الشرط، وحينئذٍ ينتزع الصحّة من المأتيّ به الفاقد للجزء أو الشرط، من دون افتقار إلى جعل الصحّة بعد ذلك.

الوجه الثاني: أنّه يلزم لغويّة جعل قاعدة الفراغ وأصالة الصحّة بعد جعل

١ ـ فرائد الأُصول: ٤١٥ سطر ١٠.

قاعدة التجاوز؛ لأنّ الشكّ في الصحّة والفساد في كلّ مركّب، مسبّب عن الشكّ في أنّه هل أتى بالجزء أو الشرط أو القاطع والمانع أو لا؟ وحينئذٍ تجري قاعدة التجاوز، ومقتضاها الصحّة، ففي جميع موارد قاعدة الفراغ والصحّة تجري قاعدة التجاوز، ومقتضاها الصحّة في مرتبة متقدّمة على مرتبة قاعدتي الفراغ والصحّة، فجعلهما لغوٌ لايترتّب عليهما أثر، فلايحتاج إليهما لانتزاع صحّة الصلاة من جريان قاعدة التجاوز في الأجزاء والشرائط؛ لأنّ الأصل السببي رافع للشكّ المسبّبي.

إلّا أن يقال: إنّ بين موارد القاعدتين عموماً من وجه لتصادقهما وانطباقهما فيما لو شكّ في صحّة الصلاة بعدها، الناشئ عن الشكّ في الإتيان بالجزء مثلاً.

وافتراق قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ: فيما لو شكّ في أثناء الصلاة في الإتيان بجزء من أجزائها وعدمه، بعد التجاوز عن محلّه، ولمّا يفرغ من الصلاة.

وافتراق قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز في موردين:

أحدهما: ما لو شكّ في صحّة الصلاة ـ مثلاً ـ وفسادها؛ من جهة احتمال الإخلال بشرط أو وصف أو إيجاد مانع بعد الصلاة، فإنّه تجري فيه قاعدة الفراغ دون قاعدة التجاوز؛ لاختصاصها بالأجزاء.

وثانيهما: فيما لو شكّ في الجزء الأخير للمركّب، مع عدم تقوّمه به، كالسلام مع كونه جالساً بعد الصلاة، فإنّه تجري فيه قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، دون قاعدة التجاوز.

هذا، ولكنه فاسد:

أمّا المورد الأوّل: فلا وجه لعدم جريان قاعدة التجاوز في الشرائط والأوصاف والموانع، فإنّ الشرط والوصف ـ كأداء الحروف من مخارجها ـ المعتبرين في الصلاة، ممّا لهما محلّ مقرّر من طرف الشارع في الصلاة، فمع التجاوز عن ذلك المحلّ يصدق قوله عليه السلام: (**إذا خرجت من شيء وشككت فيه**...) إلى آخره، وكذلك المانع

والقاطع. فلو شكّ في قول «آمين» بعد الحمد تشمله الرواية.

وعلى فرض تسليم أنّه ليس في أخبار قاعدة التجاوز لفظ يشمل ذلك، فلاريب في استفادة ذلك من سياقها عرفاً، ولأنّه من المعلوم عدم الخصوصيّة للأجزاء في ذلك الحكم عرفاً.

وأمّا **المورد الثاني**: ففيه أنّ الجزء الأخير للمركّب وإن لم يكن مقوّماً له ـ كالسلام بالنسبة إلى الصلاة؛ لصدق الصلاة بدونه، غاية الأمر أنّها صلاة ناقصة ـ لكن لاريب في أنّه ما لم يأتِ به المصلّي وهو جالس مستقبل القبلة، يصدق أنّه مشتغل بها، ولم يفرغ بعدُ عنها عقلاً وعرفاً، فلو شكّ في تلك الحال في الإتيان به وعدمه، فهو شبهة مصداقيّة لقاعدة الفراغ، فلا تجري، كما لاتجري قاعدة التجاوز فيه.

وقد **يقال في وجه تعدّد القاعدتين**: إنّه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير، دون قاعدة الفراغ، ومقتضى ذلك هو تعدّدهما، فلو شكّ المصلّي بعد الإتيان بالجزء الأخير من الصلاة ـ أي السلام ـ في مراعاة صفة الجزء الأخير، أو في ماهو من شرائط جميع أجزاء الصلاة ـ أي مجموعها ـ كالستر، وهو جالس بهيئة المصلّي، تجري فيه قاعدة الفراغ، دون قاعدة التجاوز؛ لعدم الدخول في الغير المعتبر فيها.

وفيه **أوّلاً**: أنّ التحقيق عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ.

و**ثانياً**: على فرض تسليم اعتبار ذلك فيها فهو لما في رواية زرارة ونحوها من قوله عليه السلام: (**إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره**)، وهذا النحو من التعبير واقع في أخبار قاعدة الفراغ بنحو آكد، كرواية زرارة، وفيها: (**فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أُخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما**

سمّى الله ممّا أوجب الله عليك وضوءه، لاشيء عليك)[١].

ورواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكّك بشيء)[٢]. فلو دلّ ذلك على اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، دلّ على اعتباره في قاعدة الفراغ أيضاً، فلا فرق بينهما في ذلك.

وقال الفقيه الهمداني قدس سره **في وجه تعدّد القاعدتين** : إنّ قاعدة الفراغ قاعدة سيّالة سارية في جميع الأبواب من العبادات والعقود والإيقاعات حتّى في الحدود والقضاء، بخلاف قاعدة التجاوز، فإنّها إمّا تختصّ بالصلاة، أو تعمّ الغسل والتيمّم أيضاً لو لم يُلحقا بالوضوء[٣].

وفيه : أنّ ذلك مجرّد دعوى تحتاج إلى الدليل عليه، فإنّ العمومات والإطلاقات في الروايات المتقدّمة لقاعدة التجاوز تشمل جميع المركّبات، إلّا أن يقوم دليل خاصّ على الخلاف والخروج منها، يخصِّص تلك العمومات أو يقيّد تلك المطلقات، وليس لنا دليل خاصّ لفظيّ، ولا لبّيّ كالإجماع فيما سوى الوضوء، ولذا قال في «الجواهر» في باب الوضوء : وربّما احتمل اختصاص مورد هذه الأخبار بالصلاة؛ لاقتضاء سياقها ذلك، وهو ضعيف جدّاً، بل هي قاعدة سارية محكّمة في الصلاة وغيرها من الحجّ والعمرة وغيرهما، نعم هي مخصَّصة بالوضوء؛ لخروجه منها؛ لما سمعته من الأدلّة، فوجب الاقتصار عليه، ولا يتعدّى منه في هذا الحكم إلى الغسل مثلاً، وهو باقٍ على

---

١ ـ الكافي ٣ : ٣٣ / ٢، تهذيب الأحكام ١ : ١٠٠ / ٢٦١، وسائل الشيعة ١: ٣٣٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء ، الباب ٤٢، الحديث ١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ١٠١ / ٢٦٢ ، وسائل الشيعة ١ : ٣٣٠ ، كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء، الباب ٤٢ ، الحديث ٢.

٣ ـ أُنظر حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل : ١٠٩ سطر ٢٧ .

القاعدة من عدم الالتفات إلى الشكّ في شيء من أجزائه[١]. انتهى.

فلو أنّ ذلك خلاف الإجماع أو الشهرة لما أفتى به مثل صاحب الجواهر‌قدس‌سره، كما هو دأبه في أكثر المسائل.

هذا كلّه لو قلنا: إنّ قاعدة الفراغ هي أصالة الصحّة في فعل نفسه بعينها، ولو قلنا: إنّها غيرها مجعولة في باب الشكّ في صحّة الصلاة ـ مثلاً ـ بعد الفراغ منها، بخلاف قاعدة التجاوز، فإنّها مجعولة للشكّ في أجزاء الصلاة قبل الفراغ منها، فهي حينئذٍ غير قاعدة الفراغ.

وفيه: أنّه ـ بناء على هذا الوجه ـ وإن يرتفع بعض الإشكالات المتقدّمة، كإشكال حكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ، لكن الإشكال الآخر باقٍ على حاله؛ من حيث عدم الافتقار إلى جعل قاعدة الفراغ لخصوص الشكّ بعد الفراغ، وعدم قصور العمومات المتقدّمة ـ في روايات قاعدة التجاوز ـ عن الشمول لما بعد الفراغ عن العمل.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ القاعدتين واحدة، بل قاعدة الشكّ بعد الوقت أيضاً ليست قاعدة اُخرى، بل هي أيضاً قاعدة التجاوز بعينها، بل وكذلك الشكّ بعد السلام، فإنّ جميع هذه القواعد قاعدة واحدة، لها ملاك واحد هو التجاوز عن المحلّ؛ لأنّ قوله‌عليه‌السلام: (كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد مضى)[٢] ونحوه في الأخبار المتقدّمة يحتمل بحسب مقام التصوّر وجوهاً:

الأوّل: أنّ المراد كلّ شيء شكّ في صحّته بعد إحراز أصل وجوده.

الثاني: أنّ المراد الشكّ في صحّته من قِبَل الشكّ في وجود جزء أو شرط ونحوه.

---

١ ـ جواهر الكلام ٢ : ٣٥٥.

٢ ـ تقدّم تخريجه.

الثالث: أنّ المراد الشكّ فيه نفسه؛ أي في وجوده.

أمّا الاحتمال الأوّل: فقد عرفت عدم إمكانه عقلاً، مضافاً إلى الشواهد الآتية ـ من الأخبار ـ على عدم إرادة ذلك.

وأمّا الاحتمال الثاني: فهو ـ على فرض عدم رجوعه إلى الأوّل ـ من قبيل الأكل من القفا، فهو خلاف الظاهر جدّاً.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو المتعيّن، كما هو ظاهر صدر رواية زرارة وإسماعيل بن جابر، وان كان ظاهر ذيلها خلاف ذلك، وهو قولهعليه السلام: **(إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره)**[١]، لكن الصدر صالح للقرينيّة على التصرّف في الذيل، مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان إرادة الشكّ في الصحّة.

وتدلّ عليه أيضاً مرسلة الصدوققدس سره المتقدّمة في «الهداية»، قال: **(إن شككت أن لم تؤذّن...)** إلى آخره، فإنّه كالصريح في إرادة الشكّ في وجود الأذان، لا في صحّته، وهو قرينة على إرادة ذلك من الفقرات التي بعده وان احتمل وجه آخر فيها، لكنّها أيضاً ظاهرة في الشكّ في الوجود.

ويؤيّده ما في الفقه الرضويعليه السلام: **(ولا تلتفت إلى الشكّ إلّا أن تستيقن، فإنّك إن استيقنت أنّك تركت الأذان...)**[٢] إلى آخره.

ورواية محمّد بن منصور، قال: سألته عن الذي ينسىٰ السجدة الثانية من الركعة الثانية، أو شكّ فيها؟

فقال: **(إذا خفت ألّا تكون وضعت وجهك إلّا مرّة واحدة...)**[٣] الخبر، فإنّه

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ٢٣، الحديث ١ .

٢ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا : ١١٦ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٥ / ٦٠٧ ، الاستبصار ١ : ٣٦٠ / ٦، وسائل الشيعة ٤: ٩٧٠،

ظاهر ـ بل صريح ـ في الشكّ في وجود السجدة وتحقّقها، وحينئذٍ فهنا قاعدة كلّيّة هي عدم اعتبار الشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه، ويشمل الشكّ في أصل الإتيان بالصلاة بعد الوقت أيضاً؛ لأنّه من أفراد تلك الكلّيّة، فليس هو قاعدة أُخرىٰ.

الجهة الثانية: حول جريان القاعدة في الطهارات الثلاث

قال الشيخ الأعظمﭪ : قد خرج عن الكلّيّة المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء، يأتي به وإن دخل في فعل آخر منه[1].

وأمّا الغسل والتيمّم فقد صرّح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر أنّه من المسلّمات، وقد نصّ على الحكم في الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلّامة وولده والمحقّق الثانيﭭ[2]، ونصّ غير واحد من هؤلاء على أنّ التيمّم كذلك[3]، وكيف كان، فمستند الخروج ـ قبل الإجماع ـ الأخبارُ الكثيرة المخصِّصة للقاعدة المتقدّمة.

إلّا أنّه يظهر من رواية ابن أبي يعفور أنّ الحكم المذكور في الوضوء من باب القاعدة ومقتضاها، لا أنّه خارج عنها، وهي قولهﭺ: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم

← كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ٦.

١ ـ قواعد الأحكام: ١٢ سطر ٨، اللمعة الدمشقيّة ١: ٣٠ سطر ٢٣، جامع المقاصد ١: ٢٣٧، مفتاح الكرامة ١: ٢٩٢ سطر ١٧.

٢ ـ تحرير الأحكام: ١١ سطر ١٣، قواعد الأحكام: ١٢ سطر ٨، إيضاح الفوائد ١: ٤٣، جامع المقاصد ١: ٢٣٧.

٣ ـ جامع المقاصد ١: ٢٣٧.

تجُزْه)[١] بناءً على عود ضمير غيره إلى الوضـوء؛ لئـلّا يخـالف الإجمـاع، وحـينئذٍ فقوله عليه السلام: (إنّما الشكّ...) إلى آخره، مسوق لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجـزء مـن أجزاء العمل، وإنّما يعتبر الشكّ إذا كان مشتغلاً به غير متجاوز عنه.

هذا، ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل؛ لأنّـه يـقتضي ـ بـظاهر الحصر ـ عدم اعتبار الشكّ الواقع في غسل اليد ـ باعتبار جزء مـن أجـزائـه ـ إذا جاوزه.

مضافاً إلى أنّه معارض للأخبار السـابقة فـيما لو شكّ في جـزء مـن أجـزاء الوضوء، بعد الدخول في جزء آخر منه، قبل الفراغ من الوضوء...

إلى أن قال: ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنّ الوضوء بتمامه ـ في نظر الشارع ـ فعل واحد باعتبار وحدة مسبّبه ـ أي الطهارة ـ فلا يلاحظ كلّ فعل بحياله حتّى يصير مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، وبه يندفع الإشكال الأوّل أيضاً. وليس حكم الوضوء حينئذٍ مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ، ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه.

وفرضُ الوضوء فعلاً واحداً؛ لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً. فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة[٢]؛ حيث لم يُجروا حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتّى الكلمات والحروف، بل الأظهر في الفاتحة أنّها فعل واحد، بـل جـعل بـعضهم القـراءة فـعلاً واحداً[٣]. وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهُوِيّ للسجود والنهوض

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ١٠١ / ٢٦٢ ، وسائل الشيعة ١ : ٣٣٠ ،كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢ ، الحديث ٢.

٢ ـ السرائر ١: ٢٤٩، شرائع الإسلام ١: ١٠٤، المعتبر : ٢٣١ سطر ١٥، مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩.

٣ ـ مدارك الأحكام ٤ : ٢٤٩ ، وقد نسب المحقّق ذلك إلى الشيخ، راجع المعتبر: ٢٣١ سطر ١٥.

للقيام.

وممّا يشهد لهذا التوجيه: إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء[١]؛ إذ لا وجه له ظاهراً إلّا ملاحظة أنّ الوضوء فعل واحد، يطلب منه أمر واحد هي الطهارة[٢]. انتهى كلامه.

أقول: لابدّ أوّلاً من بيان ما يبدو للنظر في المقام، ثمّ التعرّض لما أفاده الشيخ قدس سره، وما يرد عليه من الإشكال.

فنقول: روى الشيخ قدس سره عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس وسعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه؛ ممّا سمّى الله، مادمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أُخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله؛ ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك، فأصبت في لحيتك بللاً، فامسح بها عليه)[٣] الخبر.

وقوله عليه السلام: (ممّا سمّى الله عليك) يراد به الفرائض التي فرضها الله في الكتاب المجيد بقوله تعالىٰ: ﴿فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[٤]، دون ماثبت وجوبه بالسُّنّة النبويّة صلى الله عليه وآله وسلم، نظير ما ورد

١ ـ قواعد الأحكام: ١٢ سطر ٨، جامع المقاصد ١: ٢٣٧.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٤١٢ ـ ٤١٣.

٣ ـ تهذيب الأحكام ١: ١٠٠ / ٢٦١، وسائل الشيعة ١: ٣٣٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.

٤ ـ المائدة (٥): ٦.

في أخبار حكم الشكوك: أنّ الأوّلتين من كلّ صلاة ممّا فرضه الله ليس فيها السهو، دون الأخيرتين الثابتين بالسنّة النبويّة صلى الله عليه وآله وسلم[1]، فهذه الرواية إنّما تدلّ على خروج غسل اليدين والوجه ومسح الرأس والرجلين عن القاعدة المذكورة، وأمّا أوصاف الوضوء وشرائطه وشرائط الماء الذي يتوضّأ به ونحو ذلك، فلا تدلّ الرواية على خروجها، فهي باقية تحت القاعدة.

وأمّا رواية ابن أبي يعفور فالضمير في «غيره» فيها راجع إلى الشيء المذكور فيها، كما هو الظاهر أيضاً، وهو مطلق يمكن تقييده بما دلّت رواية زرارة على خلافه، وهو الشكّ في غسل اليدين والمسحتين، وأمّا غير ذلك ـ ممّا عرفت من الأوصاف المعتبرة في الوضوء وشرائطه ـ فهو باقٍ تحت القاعدة؛ لعدم الدليل على خروجه، كما أنّ الغسل والتيمّم كذلك؛ لعدم دليل يعتدّ به على خروجهما عنها.

فتلخّص: أنّه لا إشكال في رواية ابن أبي يعفور إلّا تقييدها بغير ما سمّى الله تعالى من أجزاء الوضوء، ولا إشكال فيه، مع نُدرة وقوع الشكّ فيه.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره: من اعتبار الوضوء والغسل والتيمّم عند الشارع فعلاً واحداً، فلا دليل على ذلك، بل الدليل على خلافه؛ من آية الوضوء، ورواية زرارة المتقدّمة، وموثّقة ابن أبي يعفور، فإنّه فرض فيها للوضوء أجزاء، وأنّه مركّب منها.

فالحقّ: أنّ خروج الوضوء عن القاعدة لما ذكرناه، ولا وجه لإلحاق الغُسل والتيمّم به؛ لأنّ الوجه فيه: إمّا ما ذكره قدس سره من اعتبارهما شيئاً واحداً بسيطاً، وقد عرفت حاله.

وأمّا دعوى: قصور روايات قاعدة التجاوز عن شمولها لغير أجزاء الصلاة.

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٢٩٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١.

ففيه : أنّك قد عرفت : عدم قصور العمومات والإطلاقات الواردة فيها عن شمولها.

وأمّا دعوى : بدليّة التيمّم عن الوضوء، فهو محكوم بحكمه.

ففيها أوّلاً : أنّ مقتضاه التفصيل بين التيمّم الذي هو بدل عن الوضوء، وما هو بدل عن الغسل؛ بإلحاق الأوّل بالوضوء، دون الثاني.

وثانياً : أنّه لا دليل على تنزيل التيمّم الذي هو بدل عن الوضوء، منزلته في جميع أحكامه وآثاره .

مضافاً إلى أنّه يمكن الاستدلال ببعض الروايات على أنّ الغُسل باقٍ تحت قاعدة التجاوز جريانها فيه، مثل رواية حريز، عن زرارة ـ بناء على نقل الكافي ـ عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: قلت له: رجل ترك بعض ذراعيه أو بعض جسده في غسل الجنابة؟

فقال : (إذا شكّ ثمّ كانت به بِلّة، وهو في صلاته، مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجع وأعاد عليه الماء ما لم يصب بِلّة، فإن دخله الشكّ وقد دخل في حال أُخرى، فليمضِ في صلاته)[1].

قوله عليه السلام في الجملة الأُولى : (مسح بها عليه) ظاهرٌ في الاستحباب، مضافاً إلى أنّ قاعدة التجاوز جارية في الغُسل إذا شكّ في أثناء الصلاة، والمقصود استثناؤه فيما لو شكّ قبل الفراغ من الغسل.

وقوله عليه السلام في الجملة الثالثة : (وقد دخل في حال أُخرى) فقد نقل في الوسائل ـ في باب (٤١) من أبواب غسل الجنابة ـ (في صلاته) بدل (في حالة أُخرى)[2]،

---

١ ـ الكافي ٣ : ٣٣ / ٢ .

٢ ـ وسائل الشيعة ١ : ٥٢٤، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ٤١ ، الحديث ٢ .

وحينئذٍ لا دلالة في الرواية على ما نحن فيه وبصدده، لكن نقل الكافي أضبط من الوسائل، فالظاهر أنّ نسخة الوسائل اشتباه منه‌ﷺ أو من النُسّاخ.

مضافاً إلى استلزامه التكرار بعد ظهور الأُولى في الاستحباب، وحينئذٍ فقوله‌عليه السلام: (في حال أُخرى) أعمّ من الصلاة وغيرها، فيشمل إطلاقها ما لو شكّ في غسل الجانب الأيمن بعد دخوله في الأيسر.

وأمّا دعوى الإجماع والشهرة على إلحاق الغسل والتيمّم بالوضوء، فهي في غير محلّها مع عدم وقوع المسألة مورد البحث قبل زمان المحقّق.

الجهة الثالثة : أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي

قد عرفت أنّ المراد من المضيّ والتجاوز عن الشيء هو التجاوز عن محلّه، فهل المراد هو خصوص المحلّ الشرعي الذي جعله الشارع محلّاً له، فإنّ لكلّ كلمة من القراءة، بل لكلّ حرف من حروفها، محلّاً معيّناً عند القُرّاء، فأمرُ الشارع بالقراءة أمرٌ بها في محلّها، كما هو عند القرّاء، ووضع كلّ كلمة وحرف منها في محلّها المقرّر عندهم، أو أنّه الأعمّ منه ومن المحلّ الشخصي العادي، كما لو فرض أنّ عادته التوالي في غَسل أعضاء الغُسل ، أو غسل المحلّ، والاستبراء عقيب البول، أو الأعمّ منه ومن العادي النوعي، كما لو فرض اعتياد نوع الناس غَسْلَ الأعضاء في الغُسْل متوالياً؟ وجوه :

أمّا الوجه الثالث ـ أي المحلّ النوعي العادي ـ: فإن أُريد منه ماهو كذلك نوعاً وإن كان عادة هذا الشخص على خلافها، كما أنّ المراد من الظنّ النوعي ما يفيد الظنّ لأكثر الناس وإن لم يحصل لذلك الشخص، فهو أسوأ حالاً من اعتبار المحلّ الشخصي؛ لأنّه لاريب في اعتبار المحلّ الشرعي في المقام، فالقول بإلحاق المحلّ الشخصي بالشرعي أولى من إلحاق المحلّ النوعي به؛ لأنّ قوله‌عليه السلام: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، لايراد منه المحلّ النوعي العادي؛ وإن جرت عادة هذا الشخص على

خلافه، ولم يكن هو شخصه أذكر، كما لايخفى.

فما اختاره في «الدرر» ـ من اعتبار المحلّ العادي النوعي[1] ـ: فهو إمّا لأجل الأذكريّة، ففيه ما عرفت: من أنّه بناء عليه فالمحلّ الشخصي أولى بالإلحاق والاعتبار من النوعي.

وإمّا لدعوى شمول العمومات والإطلاقات له.

فهي ممنوعة ، فإنّه لايعدّ محلّاً له عند الشارع.

وإمّا لأجل دعوى تقديم الظاهر على الأصل، فهو أيضاً ممنوع.

وأمّا **المحلّ الشخصي بحسب عادة شخص هذا المكلّف** ، كما لو اعتاد الإتيان بالصلاة أوّل الوقت، أو أداء الدين في وقت معيّن، أو التوالي بين أجزاء الغُسل، فقد يقال في وجه اعتباره وإلحاقه بالمحلّ الشرعي وعدم اعتبار الشكّ بعد المضيّ والتجاوز عنه: إنّ قولهعليه السلام : (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) وإن كان مورده الوضوء، لكن خصوصيّته ملغاة عرفاً، وكما أنّه لا خصوصيّة للوضوء فيه، كذلك لا خصوصيّة لكونه حال الاشتغال بالعمل أيضاً، وحينئذٍ فالمعنى : أنّ كلّ ما بنى المكلّف عليه واعتاد على إتيان عمل في وقت معيّن؛ بحيث لو لم يأتِ به فيه، فهو إمّا لغفلة منه، أو لغيرها من العوارض، إذا شكّ فيه بعد التجاوز عن ذلك المحلّ فلايعتني بشكّه، فيشمل التجاوز عن المحلّ الشخصي أيضاً.

وفيه : أنّ إلغاء الخصوصيّة الثانية خلاف التفاهم العرفي، والأُولى مسلّمة، مضافاً إلى أنّ قولهعليه السلام : (هو حين يتوضّأ أذكر) وإن كان حكمة للتشريع، لكنّه ليس تعليلاً؛ بل هو شبه التعليل.

ويمكن الاستدلال لاعتبار المحلّ الشخصي برواية زرارة عن أبي جعفرعليه السلام ،

---

١ ـ درر الفوائد : ٥٩٥ .

قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ـ ممّا سمّى الله ـ ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أُخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك وضوءه، لاشيء عليك فيه)[1]. الخبر.

وجه الاستدلال: هو أنّه لاريب في أنّه ليس المراد من قوله عليه السلام: (ممّا أوجب الله عليك وضوءه) خصوص الغَسل، بل الأعمّ منه ومن المسح؛ ألا ترى أنّه عليه السلام قال في خبر آخر: (إنّ من أشدّ الناس حسرة يوم القيامة من يرى وضوءه على جلد غيره)[2]؛ تعريضاً على العامّة؛ حيث إنّهم يرون جواز المسح على الخفّ فأطلق فيه الوضوء على المسح، وقوله عليه السلام: (في حال أُخرى) يشمل بإطلاقه حال التمندل أيضاً مع بقاء المحلّ الشرعي؛ لبقاء نداوة الوضوء، فتشمل الرواية ما لو شكّ في الجزء الأخير من الوضوء ـ أي المسح على اليسرى ـ في حال التمندل؛ لصدق أنّه صار إلى حال أُخرى عليه، مع بقاء نداوة الوضوء بعدُ، فحيث إنّه تجاوز عن المحلّ العادي الشخصي فلا اعتبار بشكّه.

وفيه أيضاً: أنّ العناوين المأخوذة في متعلّق الأحكام ظاهرة في الواقعيّة منها، وحينئذٍ فمعنى الرواية: «أنّك إن شككت وأنت في حال الوضوء واقعاً فكذا، وإن صرت في حال أُخرى فلا اعتبار به»، وحال الوضوء بحسب متن الواقع هو ما لم يفرغ منه بالإتيان بالجزء الأخير، أو إبطاله، أو بفوت الموالاة، فهو في حال الوضوء وإن اشتغل بالتكلّم أو الذكر. فمع الشكّ في الإتيان بالجزء الأخير مع بقاء البلّة وعدم

---

١ ـ الكافي ٣: ٣٣ / ٢، تهذيب الأحكام: ١٠٠ / ٢٦١، وسائل الشيعة ١: ٣٣٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.

٢ ـ الفقيه ١: ٣٠ / ٩٦.

فوت الموالاة، فهو شبهة مصداقيّة للفراغ من الوضوء ؛ لأنّه لو حصل له العلم في حال التمندل بعدم الإتيان بالجزء الأخير، وجب عليه الإتيان به، فمع الشكّ تكون الشبهة مصداقيّة، فلا يصحّ التمسّك بالرواية فيه، ويتفرّع عليه: أنّه لو شكّ في الجزء الأخير لغُسْل الجنابة ـ ممّا أمكن الإتيان به ـ وجب إذا لم يصدر منه الحَدَث بعدُ على احتمالٍ.

الجهة الرابعة: عدم اعتبار الدخول في الغير

اختلفوا في أنّه هل يعتبر الدخول في الغير في جريان القاعدة أو لا[1]؟

ولا يتوهّم : أنّ هذا البحث مستغنىً عنه؛ حيث إنّ الدخول في الغير محقِّق للتجاوز عن المحلّ، ولا يصدق التجاوز بدونه.

لأنّه يمكن تصوير التجاوز مع عدم الدخول في الغير؛ بناء على ما اخترناه من اتّحاد القاعدتين، كما لو شك في الإتيان بما يعتبر في الجزء من وصف أو شرط بعد الإتيان به وقبل الدخول في الغير، فإنّه قد تجاوز عن محلّ المشكوك؛ لأنّ محلّه الجزء، ولم يدخل بعدُ في الغير، نعم الدخول في الغير محقّق للتجاوز في الشكّ في نفس الأجزاء.

وقبل الشروع في هذا البحث لابدّ من تقديم أمرٍ : وهو أنّ المستفاد من الروايات الكثيرة أنّ الحكمة والسرّ في الحكم بعدم اعتبار الشكّ بعد التجاوز هو غلبة إتيان المكلّف ـ الذي هو بصدد الامتثال ـ بجميع أجزاء المأمور به وشرائطه؛ لعدم ترتّب الآثار المطلوبة منه إلّا بذلك، وأنّ إرادة الإتيان بالمركّب إرادة الإتيان بجميع أجزائه وشرائطه، لا لزوم العسر والحرج من اعتبار الشكّ فيه، مثل قوله عليه السلام : (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، وقوله عليه السلام في رواية أُخرى : (هو حين يتوضّأ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤١١ سطر ١٥، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٥٣ ، درر الفوائد: ٥٩٥.

أقرب إلى الحقّ حين يشكّ)، فإنّهما ظاهرتان في أنّ السرّ والنكتة في هذا الحكم هو حيثيّة الأذكريّة حين العمل والأقربيّة إلى الحقّ، وأنّه لا دخل للدخول في الغير في هذه الحيثيّة.

وكذلك رواية حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: أشكّ وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا.

فقال: (قد ركعت امضِه)[1].

ورواية فضيل بن يسار: قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: استتمّ قائماً فلا أدري ركعت أم لا.

قال: (بلى قد ركعت فامضِ في صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان)[2].

ورواية عبد الرحمن بن أبي عبداللهعليه‌السلام قال: قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: رجل أهوى إلى السجود، فلم يدرِ أركع أم لم يركع؟

قال: (قد ركع)[3].

فإنّ الحكم بأنّه قد ركع في هذه الروايات ظاهر فيما ذكرنا أضف إلى ذلك قولهعليه‌السلام: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فشكّك ليس بشيء)[4]، وكذلك

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥١ / ٥٩٤، الاستبصار ١ : ٣٥٨ / ١٣٥٦، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥١ / ٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧ / ١٣٥٤، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣.

٣ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥١ / ٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨ / ١٣٥٨، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

٤ ـ الظاهر أنّ هذه الرواية ملفقة من بين روايتين لأنّ ماهو المنقول والقريب لما في المتن هكذا: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» راجع تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ /
←

المطلقات، فإنّ جميع ذلك يدلّ على عدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة.

نعم قد يتوهّم دلالة روايتي زرارة وإسماعيل بن جابر وصدر رواية ابن أبي يعفور على اعتبار الدخول في الغير؛ حيث قيّد الحكم فيهما بالدخول في الجزء الآخر، لكن استفادة اعتبار ذلك من رواية زرارة في غاية الوهن؛ لأنّ التقييد به إنّما هو في سؤال الراوي، لا في جواب الإمامعليه السلام ، وأنّهعليه السلام أجاب على طبق السؤال في الفرض الذي ذكره، وأمّا أنّ القيد معتبر أو لا، فلا دلالة في الجواب عليه.

ولعلّ السرّ في فرض الرواية الدخول في الغير في السؤال إنّما هو لحدوث شكّه عند ذلك، مع ما عرفت من نُدرة حدوث الشكّ قبل ذلك، حتّى أنّه أنكره بعضهم، فعدم استفادة القيديّة من هذه الرواية أولى من عدم استفادته من قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبائِبُكُم اللّاتي في حُجُورِكُم﴾[1].

نعم رواية إسماعيل أولى بالاستدلال على ذلك؛ لأجل أنّ التقييد بالدخول في الغير وقع في كلام الإمامعليه السلام ، لكن سيأتي إن شاء الله أنّه منزّل على الغالب؛ حيث إنّهعليه السلام فرض الدخول في السجود في الشكّ في الركوع، مع أنّ الهُوِيّ إلى السجود قبله، فلو اعتبر الدخول في الغير كان اللّازم فرض الدخول في الهُوِيّ في الشكّ في الركوع، فيظهر منه أنّ فرضهعليه السلام الدخول في السجود مبنيّ على الغالب؛ من حدوث الشكّ في الركوع في حال السجود، لا لأجل اشتراط الدخول في الغير، وإلّا يلزم فرضهعليه السلام الدخول في الجزء الذي يتلوه ويترتّب عليه، وهو الهويّ.

وأمّا موثّقة ابن أبي يعفور، فمقتضى الجمع بين صدرها وذيلها هو القول بعدم اعتبار الدخول في الغير، وإلّا فيتناقضان؛ من جهة التقييد بالدخول في الغير في

← ١٤٢٦، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ٣ .

١ ـ النساء (٤) : ٢٣ .

صدرها، وعدم التقييد به في ذيلها الظاهر في عدم قيديّته، مع أنّه لابدّ من انطباق الكبرى ـ المذكورة في ذيلها ـ على الصدر الذي هو بمنزلة الصغرى لها، فمع ظهور الذيل في مقام التحقيق والحصر، لابدّ أن يكون هو المراد والمقصود، وقوله عليه السلام: (وقد دخلت في غيره) إنّما هو بمناط تحقّق التجاوز، وأنّه لا يتحقّق غالباً بدونه، وهذه الرواية شارحة ومفسّرة لسائر الروايات بنحو الحكومة.

والحاصل: لو كان شرط جريان القاعدة الدخول في الغير، لزم أن يعبّر عليه السلام في الذيل بمثل: «إنّما الشكّ في شيء إذا لم تدخل في غيره»، لا إذا لم تجُزْه. فالحقّ الأقرب: هو عدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة.

ثمّ على فرض اعتباره، فهل المراد من الغير خصوص الأركان، أو الأجزاء المستقلّة بالتبويب في الفقه، أو مطلق الأجزاء الواجبة، أو مطلق ما يترتّب على المشكوك ـ الأعمّ من الواجب والمندوب، سوى مقدّمات الأفعال ـ أو الأعمّ من جميع ذلك حتّى مقدّمات الأفعال، كالهُويّ للسجود، والنهوض للقيام؟ وجوه.

والعمدة من الاحتمالات: هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ المراد به الأجزاء المستقلّة لا مقدّماتها، واستدلّ عليه برواية إسماعيل بن جابر[1]؛ حيث إنّ صدرها في مقام التحديد للغير، فلو كان هناك أقرب من المشكوك: ممّا لا يعتبر الشكّ بعد الدخول فيه، يتعيّن ذكره؛ لأنّه عليه السلام ذكر ذلك مقدّمة للكبرى المذكورة في ذيلها وانطباقها عليه، فلابدّ من أن يكون المراد ذلك[2].

واختاره الميرزا النائيني قدس سره، وأضاف إلى ما أفاده اليه الشيخ قدس سره في وجهه: بأنّ المركّبات قبل الأمر بها، وقبل تركيبها، كلّ جزء من أجزائها مستقلّ في الوجود،

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٣ / ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨ / ١٣٥٩، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

٢ ـ فرائد الأصول: ٤١١ سطر ١٩.

والمُخرج لها عن الاستقلال هو التركيب، فتندكّ في الكلّ، فلا تلاحظ الأجزاء حينئذٍ شيئاً في عرض الكلّ، إلّا بالعناية والتنزيل لها منزلة الكلّ.

والدليل على التنزيل صحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر، وهما قاصرتان عن إثبات التنزيل سوى ما اشتمل صدرها عليه، وهو الأجزاء المستقلّة بالتبويب؛ لأنّ الصدر قرينة على تضييق مصبّ دائرة الكبرى، فتنطبق على الأجزاء المستقلّة فقط[1].

أقول : أمّا ما أفاده الشيخ الأعظم‌قدس‌سره من الاستدلال برواية إسماعيل بن جابر، ففيه: أنّه ليس في صدرها إلّا مثالين أحدهما الشكّ في الركوع وقد دخل في السجود، مع دلالة رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله على عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بمجرّد الدخول في الهويّ إلى السجود الذي قبل السجود.

فيظهر من ذلك : أنّ الإمام‌عليه‌السلام في رواية إسماعيل ليس في مقام التحديد للدخول في الغير، وأنّ عدم ذكر الدخول في الهويّ، إنّما هو لأجل عدم تحقّق الشكّ في الركوع حال الهويّ إلى السجود إلّا نادراً.

وأمّا احتمال : أنّ المراد من الهُويّ إلى السجود في رواية ابن أبي يعفور، هو نفس السجود؛ لأنّ للهويّ إليه مراتب يصدق هو على كلّ مرتبة من مراتبه؛ من ابتداء التقوّس إلى أن تصل الجبهة إلى الأرض، فيحمل على آخر مرتبة، وهي وضع الجبهة على الأرض.

ففيه: أنّه احتمال مرجوح جدّاً وخلاف المصطلح عليه، فإنّ الهُويّ إلى السجود غير نفس السجود، وحينئذٍ فذكر الركوع والسجود في رواية إسماعيل إنّما هو من باب المثال، لا لخصوصيّة فيها؛ ليرد عليه : أنّه‌عليه‌السلام لِمَ لَمْ يذكر الدخول في التشهّد بدل

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٣٤ ـ ٦٣٦ .

الدخول في القيام. ويجاب عنه : بأنّ المفروض فيها هي الركعة الأُولى.

فما أفاده الشيخ قدّس سرّه غير وجيه.

وأوضح منه في عدم التماميّة ما أفاده الميرزا النائيني قدّس سرّه ، فإنّه يرد عليه:

أوّلاً : النقض بالقراءة، فإنّ قوله: (رجل شكّ في التكبير وقد قرأ، أو شكّ في القراءة وقد ركع)[1]: إمّا يشمل ويعمّ أبعاض القراءة أو لا، فعلى الأوّل يثبت المطلوب، فيلزم أن يكون أبعاض القراءة وأجزاء الأجزاء كذلك، وهو خلاف ما ذكره قدّس سرّه: من اعتبار الشكّ في آيةٍ بعد الدخول في الآية اللّاحقة.

وعلى الثاني يلزم اعتبار الشكّ في الآية الأُولى ما لم يدخل في الركوع، ولايلتزم هو به أيضاً.

وثانياً بالحلّ: بأنّ الشكّ دائماً يتعلّق بالأجزاء لا الكلّ، وليس الشكّ في الأجزاء في عرض الشكّ في الكلّ ، وعلى فرض تعلّق الشكّ بالكلّ فإنّما هو باعتبار الشكّ في الجزء، فلا تنزيل للأجزاء في البين.

والحاصل: أنّ الكلّ غير ملحوظ في هذا الحكم، نعم هو ملحوظ في مقام الأمر والبعث، فلا إشكال في أنّ الغير المعتبر دخوله فيه فرضاً، يعمّ الأجزاء المستقلّة وغيرها، ويدلّ عليه رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى فلم يدرِ أركع أم لم يركع؟

قال: (قد ركع)، فإنّها في مقام بيان أحد جزئيّات القاعدة، لا في بيان حكم تأسيسيّ على حِدَة بِملاك علىٰ حِدَة .

نعم كلّ قاعدة قابلة للتخصيص، وهذه القاعدة أيضاً مخصَّصة في موضعين:

أحدهما : الوضوء.

---

١ ـ أُنظر تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

ثانيهما : الشكّ في السجود وقد دخل في النهوض إلى القيام؛ لقيام الدليل على التخصيص في الموضعين، ولذا لو شكّ في التشهّد وقد دخل في النهوض إلى القيام، لايعتني به، والفارق النص، كما ذكره في العروة[1].

وأمّا دعوى انصراف الروايات إلى الأجزاء المبوّبة في الفقه مستقلاً، فهي غريبة جدّاً.

الجهة الخامسة: أنّ الحكم بالمضيّ هل هو رخصة أو عزيمة ؟

إنّ الحكم بالمضيّ وعدم اعتبار الشكّ بعد التجاوز عن المحلّ هل هو رخصة أو عزيمة ؟

تظهر الثمرة في العبادات : فعلى الثاني تبطل الصلاة لو رجع وأتى بالمشكوك، دونه على الأوّل. ولا تظهر الثمرة بينهما في المعاملات.

فذهب بعضهم إلى أنّ قوله عليه السلام : (يمضي في صلاته) كما في صحيحة زرارة، أو (امضِ في صلاتك)، ونحو ذلك من التعبيرات، ظاهر في وجوب ذلك، فهو على وجه العزيمة[2].

وأُجيب عنه : بأنّ الأمر هنا في مقام توهّم الحظر فلايفيد الوجوب[3].

وقال الفقيه الهمداني قدس سره **في صلاته** : إنّه على فرض تسليم أنّ الأمر في مثل هذا المقام لايفيد إلّا الجواز والرخصة، لكن يستفاد من قوله عليه السلام : (فشكّك ليس بشيء) أنّه بنحو العزيمة، فاستفادة العزيمة لا تتوقّف على القول باستفادة الوجوب من الأمر بالمضيّ.

---

١ ـ العروة الوثقى ١ : ٦٥١.

٢ ـ جواهر الكلام ١٢ : ٣٢٢ ـ ٣٢٣ ، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٧٧ .

٣ ـ أُنظر مصباح الفقيه ، الصلاة : ٥٥٨ سطر ٣٦ .

والحاصل : أنّه بعد إلغاء الشكّ، والحكم بعدم اعتباره ، فالاتيان بالمشكوك بعد ذلك تشريع وزيادةٌ عمديّة مبطلة[١]. انتهى حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه.

أقول : في قولهعليه‌السلام : (فشكّك ليس بشيء) احتمالان:

أحدهما : أنّه بنحو الجواز.

ثانيهما : بنحو العزيمة.

إذ الظاهر أنّ قولهعليه‌السلام : (فشكّك ليس بشيء) ليس إخباراً بأنّه قد أتى بالمشكوك، بل هو أمرٌ بالبناء على وقوع المشكوك، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ تقدّم هذا على الاستصحاب ليس بنحو الحكومة؛ لعدم المضادّة بينهما؛ لدلالته على جواز المضيّ، إلّا أنْ يقال: إنّ حكومة القاعدة على الاستصحاب حينئذٍ إنّما هي لأجل أنّ مقتضى الاستصحاب هو وجوب الرجوع والإتيان بالمشكوك، ومقتضى القاعدة جواز المضيّ وعدم الرجوع.

وأمّا أدلّة إبطال الزيادة[٢] فهي قاصرة عن الشمول لما إذا شكّ في تحقّقها بالرجوع، نعم لو بنينا على أن القاعدة من الأمارات الشرعيّة الدالّة على الإتيان بالمشكوك، أو قلنا: بأنّها أصل محرِز للواقع ، وأنّ مفادها الحكم بالبناء على وقوعه لزمه القول: بأنّ المضيّ على نحو العزيمة، كما لو قام سائر الأمارات على إتيانه به، فالإتيان به ثانياً زيادة عمديّة، وكذلك لو قلنا بأنّها أصل محرِز، فإنّ مفادها حينئذٍ التعبّد بالوجود: فإمّا أن نقول: مفادها التعبّد بالوجود المطلق، فلو شكّ في الوضوء بعد تمام الصلاة فمقتضى قاعدة التجاوز هو أنّه على وضوء، فيجوز له الشروع في الصلاة الأُخرى بدون تجديد وضوء آخر.

أو نقول : مفادها الإحراز الحيثي، فلايجوز له الشروع في صلاة أُخرى، بل

---

١ ـ نفس المصدر : ٥٥٨ ـ ٥٥٩ .

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٢، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ١٩.

يتوضّأ لها؛ لأنّها حينئذٍ لاتثبت الوجود المطلق للطهور.

وعلى أيّ تقدير يصدق عليه عرفاً أنّه زاد في صلاته واقعاً، ويشمله قوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)[1]؛ لأنّ المراد منها واقع الزيادة؛ أي الوجود بعد الوجود، لا عنوان الزيادة.

نعم لو قلنا: إنّ المأخوذ في موضوع وجوب الإعادة هو صدق عنوان الزيادة، وهو المعنى الانتزاعي البسيط، فلايثبت ذلك بالأصل.

لكن الظاهر أنّه ليس كذلك، وكذلك لو شكّ في السورة بعد التجاوز عن محلّها، فإنّ المنهيّ عنه العنوان الانتزاعي البسيط للقِران بين السورتين، فلايثبت ذلك بقاعدة التجاوز، لكنّ المراد من القِران المأخوذ في موضوع الحكم بالإعادة، هو تعاقب السورتين واقعاً، وحينئذٍ تصدق عليه الزيادة لو رجع وأتى به ثانياً، فيترتّب عليه ما يترتّب على زيادة القِران من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة أي الحرمة والفساد للصلاة، لكن العزيمة هنا حينئذٍ بمعنى الفساد في المعاملات، لا الحرمة؛ كي يقال: إنّه يلزم حرمة إجراء صيغة النكاح ثانياً لو شكّ في صحّة النكاح السابق.

الجهة السادسة: حول أنّ القاعدة من الأمارات أو الأُصول؟

هل هذه القاعدة من القواعد العقلائيّة ـ أمارة أو أصلاً ـ قد استقرّ عليها بناء العقلاء، وأنّ الروايات المتقدّمة إمضاء وتنفيذ لهذا البناء العرفي، أو أنّها قاعدة تأسيسيّة شرعيّة تختصّ بالصلاة، كما هو مختار الفقيه الهمداني قدس سره، وقال: إنّها غير قاعدة الفراغ، وأنّ قاعدة الفراغ عقلائيّة ـ أمارة أو أصلاً ـ أو أنّ قاعدة الفراغ أيضاً ليست عقلائيّة،

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦ / ١٤٢٩، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

بل شرعيّة تعبّديّة[١]؟

وعلى تقدير كونها أصلاً تعبّديّاً شرعيّاً فهل هي من الأُصول المحرِزة أو لا، بل تعبّد محض كأصل البراءة؟

وعلى الأوّل فهل هي لإحراز الوجود المطلق، فيترتّب عليه جميع أحكامه وآثاره، أو للإحراز الحيثي، كما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره[٢]؟ وجوه.

أمّا ما أفاده الفقيه الهمداني قدس سره: من أنّ قاعدة الفراغ عقلائيّة فقط، دون قاعدة التجاوز.

ففيه: أنّه لابدّ وأن يكون ذلك بملاك، وهو الأذكريّة حين العمل، وأنّ المريد لامتثال الأمر بالمركّب يأتي بجميع أجزائه وشرائطه، ولا يتركها إلّا مع الغفلة والسهو، وهما خلاف الظاهر لكن عنوان الفراغ من العمل ليس دخيلاً في هذا الملاك؛ بأن يثبت هذا الحكم لخصوص الشكّ بعد الفراغ من العمل بإتيان الجزء الأخير منه، وعدم ثبوته قبل الإتيان بالجزء الأخير، بل هذا الملاك موجود في أثناء العمل لو شكّ في الجزء السابق حال الإتيان بالجزء اللّاحق.

لا يقال: إنّ اختصاص هذا الملاك بقاعدة الفراغ، إنّما هو لتخلّل الفصل الطويل بين الشكّ ومحلّ الجزء المشكوك المفقود في قاعدة التجاوز.

لأنّه يقال:

أوّلاً: إنّه لا دَخْل للفاصلة الطويلة في الأذكريّة.

وثانيا: إنّه منتقض طرداً وعكساً، فإنّه لو قرأ في الصلاة سورة طويلة ـ كسورة البقرة ـ وشكّ في التكبير، لزم تخلّل الفصل الطويل بين المشكوك والشكّ، فيتحقّق الملاك حينئذٍ، ويلزم على ما ذكر جريان قاعدة الفراغ؛ لوجود ملاكها ـ أي الفصل

---

١ ـ حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل: ١١٢ سطر ٢٣.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٤١٣ سطر ١٨.

الطويل ـ مع أنّه قدس سره لا يلتزم بذلك.

ولو شكّ بعد الفراغ والتسليم في الجزء السابق عليه كالتشهّد الأخير، يلزمه عدم جريان قاعدة الفراغ حينئذٍ؛ لعدم وجود ملاكها؛ أي الفصل الطويل، ولا يلتزم هو قدس سره به أيضاً.

فالقول بانتساب قاعدة التجاوز إلى العقلاء أولى من انتساب قاعدة الفراغ إليهم.

والمتّبع في المقام ما يستفاد من الأخبار، ولسانها ـ كما تقدّم ـ مختلف:

ففي بعضها أنّه يمضي، أو الأمر بالمُضي.

وفي بعضها: (إذا خرجت من شيء، ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء)[1].

وفي بعضها الوارد في الموارد الجزئيّة: (قد ركعت)[2] ونحوه.

وفي الموثّقة: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)[3]، أو (أقرب إلى الحقّ)[4].

وأُخذ الشكّ في بعضها موضوعاً للحكم بعدم الاعتبار.

ولا إشكال في أنّ لسان الفرقة الأخيرة لسان الأصل لا الأمارة؛ لأنّها تدلّ

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥١ / ٥٩٤، الاستبصار ١ : ٣٥٧ / ١٣٥٤، وسائل الشيعة ٤: ٩٣٦، كتاب الصلاة ، أبواب الركوع، الباب ١٣ ، الحديث ٢ و ٣ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ١ : ١٠١ / ٢٦٥ ، وسائل الشيعة ١: ٣٣١، كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

٤ ـ الفقيه ١ : ٢٣١ / ١٠٢٧ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٤٣، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧ ، الحديث ٣ .

على عدم الاعتبار بالشكّ مع بقائه وبقاء احتمال الخلاف.

وأمّا قولهعليه السلام : (فشكّك ليس بشيء) ونحوه ، فمعناه أيضاً الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ مع حفظه وفرض وجوده، فهو أيضاً لسان الأصل، فجعل هذا التعبير من الشواهد على أماريّة القاعدة ـ كما صنعه المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهانيقدس سره[1] ـ ممّا يأباه ظاهره.

وأمّا التعبير بنحو : (بلى قد ركعت) ونحوه، الذي جعله من أقوى الشواهد على أماريّتها.

ففيه : أنّه يحتمل فيه الحكم بالبناء على وجود المشكوك في عالم التعبّد مع حفظ الشكّ وفرض وجوده، لا إلغائه؛ لتكون أمارة، فمفاده أنّها أصل محرز.

وأمّا قوله عليه السلام في الموثّقة : (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) أو (أقرب إلى الحقّ)، ففيه احتمالان:

أحدهما : أنّ مفاده إلغاء الشكّ واحتمال الخلاف ، واعتبار الظنّ الحاصل من الغلبة.

ثانيهما : أنّ المراد منه بيان السرّ والحكمة ونكتة التشريع والحكم بالبناء على الوجود مع حفظ الشكّ.

والاحتمال الثاني أقرب من الأوّل؛ لأنّ الأمارة ـ على فرضها في المقام ـ هو الظنّ الحاصل بالغلبة، وليس لسان الخبر إلغاء الشكّ واحتمال الخلاف، كما هو لسان الأمارية، فلسانها إلغاء احتمال الغفلة الموجبة لترك المشكوك ولو باعتبار أذكريّته حين العمل أو أقربيّته إلى الحقّ.

مضافاً إلى أنّه ـ بعد ظهور الروايات الأُخر على أنّها أصل لا أمارة ـ لا تصلح

---

١ ـ نهاية الدراية ٣ : ٣٠٤ سطر ٨ .

هذه الرواية للتمسّك بها على الأماريّة.

وأمّا تقريب أماريّتها: بأنّ الغالب فيمن يريد امتثال الأمر بمركّب ذي أجزاء وشرائط، هو الجري على وفق إرادته، والإتيان بجميع أجزائه وشرائطه كلٍّ في محلّه، وإن لم يلتفت إلى الجزء تفصيلاً، ولم يقصده كذلك، وأنّ الإرادة المتعلّقة بـالكلّ هـي بعينها إرادة الأجزاء، فهي محرّكة له إلى الإتيان بالأجزاء والشرائط، فهو يريدها بعين إرادة الكلّ، فهو لايترك الأجزاء والشرائط إلّا مـع الغـفلة والسهـو، وهمـا خـلاف الظاهر[1].

فهو ـ مضافاً إلى أنّه تبعيد المسافة؛ إذ لا احتياج إلى هذا التطويل ـ لايخلو عن الإشكال أيضاً؛ لما قرّر في محلّه: أنّه لا تتولّد إرادة من إرادة اُخرى، ولا يترشّح بعث من بعث آخر[2]، بل تقدّم في مسألة مقدّمة الواجب: أنّ لكلّ واحد من أجزاء المركّب إرادة خاصّة مستقلّة به لها مبادٍ خاصّة، غاية الأمر أنّها ارتكازيّة، لا تفصيليّة بتصوّر تفصيليّ، أو تصديق بالفائدة كذلك، وحيث إنّ إدراك الإنسان سريع لطيف فقد يخيّل أنّ بعض أفعاله تصدر بلا إرادة، كجعل الإنسان يده حاجباً له حينما يتوجّه إليه مـا يكاد يصيبه، أو من نور الشمس مع أنّه ليس كذلك .

فتلخّص: أنّ الإرادة المتعلّقة بالأجزاء ليست عين الإرادة المتعلّقة بـالكلّ ولا الاُولى متولّدة من الثانية.

فالحقّ: أنّ المستفاد من الأخبار أنّ القاعدة من الاُصول المحرِزة؛ لدلالة أكثرها على وجوب البناء على وجود المشكوك مع حفظ الشكّ.

نعم بعضها ساكت عن تلك الدلالة، لكنّها لا تُنافي في دلالة الباقي عليه.

لكن هل تدلّ على الإحراز المطلق؛ بحيث يترتّب عليه جميع الأحكام والآثار

---

١ ـ اُنظر فوائد الاُصول ٤ : ٦١٨ ، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٣٦ .

٢ ـ مناهج الوصول ١ : ٣٢٤ .

المرتّبة على وجود المشكوك، أو على الإحراز الحيثي؟

ويظهر الفرق بينهما في ترتّب سائر الأحكام عليه، كما لو شكّ في أثناء صلاة العصر في أنّه صلّى الظهر قبلها، أو لا؛ لاشتراط تقدّم صلاة الظهر على العصر، فمقتضى قاعدة التجاوز صحّة العصر؛ وأنّه أتى بالظهر تعبّداً، فإن قلنا: إنّ القاعدة محرِزة للوجود بنحو الإطلاق، لايجب عليه الإتيان بصلاة الظهر بعد العصر.

وإن قلنا : بأنّها حيثيّة وجب الإتيان بالظهر عقيب العصر؛ لأنّ الحكم بوجود الظهر إنّما هو من حيث أنّ تقدّمها شرط لصحّة العصر، لا مطلقاً، فالظهر من حيث اشتراط تقدّمها لصحّة العصر؛ هي محكومة بالوجود ، لامطلقاً، فيجب عليه الإتيان بالظهر بعد العصر.

لا يقال : مقتضى حيثيّة الإحراز عدم جواز الدخول في الصلاة؛ فيما لو شكّ في جزء من أجزاء الطهارات الثلاث بعد الفراغ عنها، أو في شرط من شروطها، كطهارة محلّ الغسل من الخبث، وكذلك لو شكّ في ذلك بعد الصلاة، فيجب عليه إعادة الصلاة؛ لأنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ صحّة الوضوء من حيث إنّه وضوء، لا من حيث اشتراط الصلاة به.

لأنّه يقال : ليس المراد أنّ القاعدة من جهة حيثيّتها أيضاً حيثيّة، بل حيثيّة الوضوء وكذلك الغسل والتيمّم عين حيثيّة اشتراط الصلاة بها، فإحرازه إحراز لشرط الصلاة، فيجوز له الدخول في الصلاة بعد حكم الشارع بأنّه على وضوء، بخلاف مثال الظهر والعصر، فإنّ حيثيّة الظهر غير حيثيّة اشتراط العصر بتقدّم الظهر عليها، نعم لاتحرز بها طهارة محلّ الوضوء المشكوكة عن الخبث في المثال، فيجب عليه تطهيره منه.

ثمّ إنّ الحكم في الوضوء ونحوه من شرائط الصلاة في أثنائها بالنسبة إلى الأجزاء اللّاحقة مبنيّ على ذلك، فعلى القول بأنّ مقتضى القاعدة هي المُحرِزيّة المطلقة

أو الأماريّة[١]، تصحّ الصلاة ويتمّها؛ لإحراز الشرط بالنسبة إلى الأجزاء اللّاحقة؛ من غير فرق بين الشرائط التي محلّها قبل الصلاة كالطهور ـ على احتمال ـ وبين التي محلّها أثناء الصلاة واعتبر تحقّقها حال الصلاة كالاستقبال، فلو شكّ في أنّه مستقبل للقبلة في أثناء الصلاة، فمجرّد جريان القاعدة بالنسبة إلى الأجزاء الماضية، يُحرِز أنّ الجهة التي استقبل فيها هي القبلة بالنسبة إلى الأجزاء اللّاحقة، فيأتي بها كذلك، بخلاف ما لو قلنا بالمُحرِزيّة الحيثيّة، فإنّه حينئذٍ يفرّق بين الشرائط التي محلّها قبل الصلاة، كالطهور ـ بناء على استفادة ذلك من الآية[٢] ـ فتصحّ الصلاة بالنسبة إلى الأجزاء اللّاحقة أيضاً؛ للتجاوز عن محلّ الشرط المشكوك، بخلاف ما هو شرط للأجزاء، ومحلّه حال الإتيان بها كالاستقبال ، فإنّه لاتفيده القاعدة الجارية في الأجزاء السابقة بالنسبة إلى الأجزاء اللّاحقة، ولا تُحرز شرائطها بها، بل لابدّ من الإحراز اليقيني، وإلّا بطلت الصلاة.

هذا كلّه في مقام الثبوت .

بيان أنّ القاعدة أصل محرز حيثيّ

وأمّا في مقام الإثبات والاستظهار من الدليل : فقد يتوهّم استظهار المُحرزيّة المطلقة من قوله‏عليه السلام في رواية حمّاد ونحوها: (بلى قد ركعت)، وقوله‏عليه السلام في الموثّقة: (هو حين يتوضّأ أذكر)؛ بناء على عدم استفادة الأماريّة منها.

لكنّ أقول : إنّ قوله‏عليه السلام في أكثر الروايات: (إذا شككت في شيء ممّا قد مضى فشكّك ليس بشيء) ونحوه من التعبيرات، لايستفاد منه إلّا الحكم بعدم

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦١٨.

٢ ـ وهي قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذينَ آمنوا إذا قُمتُم إلى الصلاةِ فَاغْسِلوا وُجُوهَكم وأيديَكم إلى المَرافق...﴾ . المائدة (٥) : ٦ .

الصحّة في فعل الغير فالأخبار الواردة فيها إمضاء لطريقتهم وبنائهم ، لا تأسيس لها.

ومنها : ما ليس من قبيل ذا ولا ذاك ، بل هي فيها شيء بينهم مرتكز في أذهانهم، لكن لابحيث يعتمدون عليها، بل هي أمر يختلج ببالهم ويخطر في أذهانهم، مثل قاعدة التجاوز، فإنّ أذكريّة الإنسان حين العمل وأقربيّته إلى الحقّ أمر مرتكز في أذهانهم، فبمجرّد إلقاء الشارع لها تنطبق على ما في أذهانهم منها، ويظنّون أنّه السرّ في ذلك الحكم ، وتحقّق هذا الأمر منها في أذهانهم مانع عن انعقاد الإطلاق أو العموم في الأخبار الملق إليهم ، فمع فرض عدم ذكر الأذكريّة والأقربيّة إلى الحقّ في الأخبار، أيضاً لايمكن الأخذ بالإطلاق والعموم؛ لما ذكرناه، فضلاً عن ذكرهما فيها، وكذلك قولهعليه‌السلام : (بلى قد ركعت) مانع عن انعقاد الإطلاق وشموله لجميع الصور، مثل: ما لو احتمل الإتيان بالمشكوك سهواً أو غفلة، مع جهله بالحكم أو الموضوع أو معاً بسيطاً أم مركّباً، وكذلك صورة احتمال الموافقة للواقع اتّفاقاً، أو احتمال الترك عمداً، وكذا صورة حفظه لصورة العمل وكيفيّته وأنّه لم يحرّك الخاتم.

وحينئذٍ فالقاعدة تختصّ بصورة العلم بالحكم والموضوع، لكن احتمل ترك جزء أو شرط سهواً ونسياناً مع عدم حفظه لصورة العمل، كما هو مساق جميع الروايات ومصبّها، مثل رواية زرارة: (رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة...)[1] إلى آخره، فإنّ ظاهرها فرض ذلك فيمن هو عالم بالحكم والموضوع، لكن احتمل الترك لجزء أو شرط سهواً أو نسياناً، مع عدم حفظه لصورة العمل، وكذلك غيرها من الروايات، لا أقول: إنّها مخصَّصة أو مقيَّدة، بل أقول: ليس لها عموم أو إطلاق ابتداءً ورأساً؛ لما ذكرناه من المانع عنه.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

كلام بعض المحقّقين وما يرد عليه

لكن ذكر بعض المحقّقين ـ الفقيه الهمداني قدس سره ـ : أنّ قاعدة الفراغ بعد العمل في العبادات والمعاملات ممّا استقرّ عليها السيرة القطعيّة العقلائيّة، وإلّا لما قام للمسلمين سوق ولا نظام، وأنّه لو بُني على الاعتناء بالشكّ في الأعمال السابقة ولزوم إعادتها أو قضائها، يلزم الاختلالُ في النظام والمعاش والعسرُ والحرجُ الشديدان؛ لندرة العلم بصحّة الأعمال السابقة، وكثرة الشكّ في صحّتها وغلبته.

فظهر من ذلك : عدم انحصار النكتة والحكمة في الأذكريّة والأقربيّة إلى الحقّ؛ لعدم استفادة العلّيّة المنحصرة من الأخبار، بل العمدة هو لزوم العسر والحرج، وحينئذٍ فيؤخذ بالعمومات والإطلاقات الواردة في الأخبار، ويحكم بشمولها لجميع الأقسام، حتى صورة الجهل بالحكم والموضوع وسائر الأقسام المتقدّمة[1]. انتهى ملخّص كلامه قدس سره.

أقول : قد ظهر ممّا ذكرنا : الإشكال فيما ذكره قدس سره؛ إذ ليس المراد تقييد المطلقات بذلك، بل المراد أنّ ما ذكره : من الأذكريّة والأقربيّة إلى الحقّ ـ مع ارتكازهما في أذهان العرف والعقلاء ـ مانع عن انعقاد الإطلاق والعموم في الأخبار رأساً وابتداءً.

وأمّا لزوم العسر واختلال النظام فهو أيضاً ممنوع .

توضيح ذلك : أنّ الوجوه المتصوّرة للشكّ في الأعمال السابقة كثيرة، وعرفت أنّ العُمدة منها هو أنّ المكلّف : إمّا عالم بالحكم والموضوع حين العمل، ولكن يحتمل ترك جزء أو شرط سهواً أو غفلة، وإمّا جاهل بهما أو بأحدهما حينه، وإمّا يجهل حاله من العلم والجهل.

---

١ ـ حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل : ١١٢ سطر ٢٣ .

وتقدّم: أنّ الصورة الأُولى مشمولة للقاعدة، وهي القدر المتيقّن منها.

وأمّا الثانية فلا تعمّها القاعدة.

وأمّا من لا يعلم حاله حين العمل من العلم والجهل: فإمّا أن يكون ذلك في العبادات، وإمّا في المعاملات، وعلى الأوّل: فإمّا هو في العبادات الموقّتة، مثل صوم شهر رمضان والصلوات اليوميّة، وإمّا في غير الموقّتة كالخمس والزكاة.

والعمل الغير العبادي، مثل المعاملات: إمّا صادر منه بالمباشرة، أو من غيره بالتوكيل.

حال الشكّ في العبادات

أمّا العبادات الغير الموقّتة فلايقع فيها الشكّ من المكلّفين إلّا نادراً، وكذلك الصوم من الموقّتات؛ لأنّه أمر عدميّ فلايقع فيه الشكّ غالباً.

وأمّا مثل الحجّ فهو أيضاً كذلك؛ لاهتمام الناس في مقام امتثاله ومراعاة أحكامه، مع أنّ أكثر أعماله ممّا لايُبطل الحجّ بالإخلال به، وما يفسد بالإخلال به لايقع فيه الشكّ غالباً، كالوقوفين ونحوهما.

وأمّا مثل الصلاة من الموقّتات فالشكّ فيها وان يكثر وقوعه فيها، لكن قلّما يوجد من المكلّفين من يعلم بحاله حين العمل من العلم والجهل، والقاعدة لاتشمل مثل ذلك ـ كما عرفت ـ بل تختصّ بمن يعلم بالحكم والموضوع حين العمل، ويحتمل الإخلال بجزء أو شرط سهواً أو نسياناً.

وأمّا الجاهل بهما أو بأحدهما حين العمل فلاتشمله القاعدة، بل هو مجرى الاستصحاب.

وأمّا صورة من لا يعلم حاله حين العمل ـ من علمه بالحكم والموضوع أو جهله بهما أو بأحدهما ـ فهي شبهة مصداقيّة لقاعدة التجاوز، فلايصحّ التمسّك بها فيها،

وشبهة مصداقيّة للاستصحاب، فلايصحّ التمسّك بالاستصحاب فيها أيضاً.

وأمّا قاعدة الاشتغال فلايثبت وجوب القضاء عليه؛ لأنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت؛ أي عدم الإتيان بالصلاة في الوقت، وحيث إنّ القضاء بأمرٍ جديد، فلايثبت ذلك بقاعدة الاشتغال.

مضافاً إلى أنّ المختار هو شمول قاعدة «لاتعاد» للشبهات الحكميّة أيضاً، وأنّها مقدّمة على الاستصحاب، فما نحن فيه شبهة مصداقيّة لها أيضاً، فلايجوز التمسّك بواحد من هذه القواعد فيه.

بل على فرض اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة فكذلك؛ لايصحّ التمسّك بها لاحتمال اعتبار الجهل بالموضوع في المفروض أيضاً؛ لأنّ الغالب عدم جهل المكلّفين بأركان الصلاة، بل الغالب في المجهول هو غيرها من الخصوصيّات المعتبرة في الصلاة من الأجزاء والشرائط.

والحاصل : إن قلنا بشمول قاعدة «لاتعاد» للشبهات الحكميّة[1] فلا إشكال في المقام؛ لأنّها محكّمة حينئذٍ، وإلّا فكما لايجوز التمسّك بها، كذلك لايجوز التمسّك بالاستصحاب أيضاً؛ ليثبت به وجوب القضاء الذي يلزم منه العسر والحرج والاختلال في النظام، فليس في المقام إلّا قاعدة الاشتغال، وهي كما عرفت لاتفيد وجوب القضاء. هذا كلّه في العبادات.

---

١ ـ الظاهر أنّ قاعدة «لا تعاد» مضروبة لما إذا علم المكلّف بعد الصلاة بالإخلال ببعض أجزائها أو شرائطها سهواً، ولا تشمل ما لو لم يعلم بذلك، وشكّ فيه، فإنّ المضروب فيه هو قاعدة الفراغ، كيف ولو عمّت قاعدة «لاتعاد» صورة الشكّ منطوقاً ومفهوماً، لزم الإعادة لو شكّ بعد الصلاة في ركن من أركان الصلاة، فتتعارض مع قاعدة الفراغ حينئذٍ.

حال الشكّ في المعاملات

وأمّا المعاملات فبالشكّ إمّا في المعاملات التي صدرت منه بالمباشرة مع بقاء العين المبيعة في الخارج، أو مع عدم بقائها بإتلاف منه أو بآفة سماويّة، والثاني شبهة مصداقيّة بقسميه؛ لقوله عليه السلام : (**من أتلف مال الغير فهو له ضامن**)[1] وقاعدة اليد واستصحاب عدم الانتقال، فلايجوز التمسّك بواحد منها؛ لاحتمال اعتبار علمه حين المعاملة بالحكم والموضوع، واحتمال الاختلال سهواً أو نسياناً، الذي هو مورد قاعدة التجاوز المتقدّمة على قاعدة اليد وقاعدة «من أتلف» واستصحاب عدم النقل والانتقال.

أمّا الأوّل ـ وهو فرض بقاء العين ووجودها بعينها ـ ففيه :

أوّلاً : أنّه لايلزم من تجديد المعاملة وإيقاعها ثانياً عسر ولا حرج.

وثانياً : العين الموجودة المذكورة مردّدة بين كونها ملكاً له ولغيره، وهذا الترديد والشكّ ناشٍ عن صحّة المعاملة الماضية وعدمها، لكن لا مانع من جريان قاعدة أصالة الحِلّ هنا، نعم ذكر بعض عدم شمولها لهذا المورد، لكنّه لايضرّ بعد تحقّق الإجماع عليه وعدم دليل آخر على خلافه. هذا في المعاملة المشكوكة الصادرة منه بالمباشرة.

وأمّا مع صدورها من الغير وكالة عنه ـ كما هو الغالب في عقد النكاح والطلاق، بل وكثير من المبايعات والمعاوضات ـ فأصالة الصحّة في فعل الغير فيه محكّمة بلا إشكال.

---

١ ـ هذه القاعدة المتداولة بين الأصحاب يبدو أنّها لا أساس لها بهذا النصّ في مصادرنا الروائية المعروفة بل هي مستفادة من عدّة روايات أوردها الإمام قدس سره في كتابه البيع ٢: ٢٤١ ـ ٢٤٢ حيث أكّد هناك بأنّها مستفادة منها فراجع.

فانقدح من جميع ما ذكرناه: عدم لزوم اختلال النظام والمعاش والعسر والحرج لو لم تعمّ قاعدة التجاوز والفراغ جميع الأقسام والصور المتقدّمة واختصاصها ببعضها.

لايقال: في جميع الموارد التي لا يعلم المكلّف حاله حين العمل ـ من العلم والجهل حكماً أو موضوعاً أو معاً يوجد أصل يُحرز به كونه جاهلاً بذلك، وبه يندرج تحت الدليل؛ لأنّ كلّ مكلّف مسبوق بالجهل حال صباه وعدم بلوغه، فباستصحابه يخرج المورد عن تحت قاعدة الفراغ، ويصير مورداً للاستصحاب؛ أي استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، ويلزم ممّا ذكر لزوم العسر والحرج.

فإنّه يقال: نعم لو لم يعلم إجمالاً بنقضِ الحالة السابقة، وهذا العلم الإجمالي بكونه عالماً بالحكم والموضوع في بعض أفعاله والأعمال الصادرة منه سابقاً متحقّق في كلّ مكلّف، ومعه لا مجال للاستصحاب المزبور.

كلام شيخنا الحائري تِيُّ في «الدرر»

ثمّ إنّه ذكر أُستاذنا الحائري تِيُّ ـ في «الدرر» في بيان شمول الأخبار لصورة علم المكلّف بكيفيّة العمل، وأنّه لم يحرّك خاتمه حين الوضوء مثلاً وغفلته عن تحريكه ـ وجهين:

أحدهما: أنّ قوله عليه السلام: **(هو حين يتوضّأ أذكر)** وإن كان مذكوراً في بعض الأخبار، لكن سائر الإطلاقات في الأخبار الأُخر خالية عنه، مع أنّها في مقام البيان، فتشمل الفرض المذكور.

ثانيهما: ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلتُ؟

قال: (حوّله من مكانه)، وقال في الوضوء: (تديره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة)[١] فحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب إعادة الصلاة، وعدم اعتبار هذا الشكّ، مع فرض حفظه لصورة العمل، وأنّه غفل عن إدارة الخاتم[٢].

أقول: روى علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث، قال: سألته عن الخاتم الضيّق لايدري هل يجري الماء تحته إذا توضّأ أم لا، كيف يصنع؟

قال عليه السلام: (إنْ علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ)[٣].

وتقييده عليه السلام بصورة العلم بعدم دخول الماء تحته، مع وضوح عدم جريان قاعدة التجاوز في صورة الشكّ أيضاً؛ لأجل كونه في أثناء الوضوء؛ لعلّه للردع عمّا استقرّ بناء العقلاء عليه من الاعتناء بالشكّ في مانعيّة الموجود، بخلاف الشكّ في وجود المانع، فيستفاد منها اختصاص ذلك ـ أي إخراج الخاتم ـ بصورة العلم، لا الشكّ مطلقاً؛ سواء كان في أصل وجود المانع، أم في مانعيّة الموجود، وحينئذٍ فمن المحتمل أنّ السر في عدم حكمه عليه السلام بإعادة الصلاة ـ في رواية حسين بن أبي العلاء ـ إنّما هو لأجل ذلك، لا لجريان قاعدة التجاوز، فيحمل ما ذكره من إدارة الخاتم فيها في الصدر على الاستحباب، وحينئذٍ فلايكشف بالرواية إطلاق روايات قاعدة التجاوز.

---

١ ـ الكافي ٣ : ٤٥ / ١٤، وسائل الشيعة ١ : ٣٢٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤١ ، الحديث ٢ .

٢ ـ درر الفوائد : ٦٠٥ ـ ٦٠٧.

٣ ـ الكافي ٣ : ٤٤ / ٦، وسائل الشيعة ١: ٣٢٩، كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء، الباب ٤١ ، الحديث ١.

تنبيهان

التنبيه الأوّل: اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث

المستفاد من قوله عليه السلام: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره...)[١] إلى آخره، وقوله عليه السلام: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى)[٢]، ونحو ذلك من التعبيرات في المتفاهم العرفي، اعتبارُ حدوث الشكّ بعد الفراغ من المشكوك، فلو شكّ في أنّه هل توضّأ أم لا؟ قبل الشروع في الصلاة، لايجوز له الدخول فيها؛ لعدم جريان قاعدة التجاوز حينئذٍ بالنسبة إلى الصلاة ويتفرّع على ذلك ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّه لو شكّ قبل الدخول في الصلاة في أنّه توضّأ أو لا، فهو مجرى استصحاب الحدث، ولو غفل عنه وصلّى بعد الالتفات إلى الشكّ، فهو على وجهين:

الأوّل: أن يحتمل مع ذلك بعد الصلاة أن يكون قد توضّأ قبل الصلاة.

الثاني: ألّا يحتمل ذلك.

ولا إشكال في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الصلاة في الصورة الأُولىٰ.

وأمّا الصورة الثانية: فهل المحكّم فيها الاستصحاب الجاري قبل العمل، دون قاعدة التجاوز؛ لعدم حكومة القاعدة على الاستصحاب الجاري قبل الصلاة، بل على الجاري بعده.

أو أنّه لايجري الاستصحاب قبل العمل؛ أي حال الغفلة مطلقاً؛ لأنّ الظاهر من

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٤٤ / ١٤٢٦ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ٣ .

الاعتناء بالشكّ بالنسبة إلى ما مضى وجاوزه، لا بالنسبة إلى ما لم يتجاوز عنه، ولذلك قال عليه السلام في بعضها: (إنّما الشكّ في شيء لم تجزه)، فلاتدلّ تلك التعبيرات إلّا على الإحراز الحيثي، وحينئذٍ فلايفي التعبير المذكور في رواية حمّاد والموثّقة بإثبات المُحرِزيّة المطلقة؛ لاحتياج ذلك إلى بيان أزيد من ذلك؛ لتطرّق الاحتمال الآخر فيهما؛ وهو الإحراز الحيثي، مع أنّها في موارد خاصّة.

فالحقّ : هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنّه لايستفاد من الروايات إلّا المحرزيّة الحيثيّة، لا المطلقة[1]، لكن لا فرق بين الشرائط المعتبرة في الصلاة ـ وكذلك الأجزاء ـ بأيّ نحو من الاعتبار ، فإنّه يثبت بقاعدة التجاوز جميع هذه الحيثيّات.

الجهة السابعة : حول أنحاء الشكوك العارضة للمكلّف

صور الشكّ فيما نحن فيه كثيرة، نذكر المهمّ منها، ويتّضح منه الحكم في غيرها:

لأنّ المكلّف : إمّا حافظ لصورة العمل وكيفيّة وقوعه في ظرف الشكّ، كما لو علم بأنّه قد صلّى إلى تلك الجهة المشكوك أنّها القبلة.

أو ليس حافظاً لها، كما لو لم يعلم أنّه صلّى إلى هذه الجهة أو تلك، وكما لو لم يعلم أنّه حرّك خاتمه حال الوضوء؛ ليصل الماء تحته، أو لا.

وعلى الثاني ـ أي صورة عدم حفظه لصورة العمل ـ : فإمّا أن يكون الشكّ ناشئاً من جهة احتمال ترك جزء أو شرط ـ سهواً أو نسياناً ـ مع علمه بالحكم والموضوع، أو مع جهله بالحكم أو الموضوع، أو معاً.

والأخير يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يكون معتقداً للضدّ مع الجهل بهما أو أحدهما، كما لو علم بأنّ القبلة

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤١٣ سطر ١٨ .

هي تلك الجهة وصلّى، ثمّ انكشف له خطؤه وعلم بأنّها هذه، لكنّه احتمل أنّه قد صلّى إلى القبلة غفلة أو نسياناً.

وكما لو اعتقد وجوب التمام على المسافر، ثم علم بالحكم، لكن احتمل الإتيان بها ركعتين حال السفر غفلة أو نسياناً.

ثانيهما: أن لايعتقد بالخلاف، بل فرض جهله بسيطاً، كالإناءين اللّذين اعتقد بأنّ أحدهما مضاف، فتوضّأ من أحدهما غفلة أو نسياناً، واحتمل مصادفته لغير المضاف منهما من باب الاتّفاق.

وأيضاً في الصورة التي هو حافظ لكيفيّة العمل وصورته، كما لو علم بعدم تحريكه الخاتم حال الغسل، قد يحتمل وصول الماء تحت الخاتم قهراً ومن باب الاتّفاق.

وفي الفرض الغير الحافظ لصورة العمل قد يحتمل الترك عمداً.

فهل المطلقات والعمومات تعمّ جميع هذه الصور، أو تختصّ بالثانية، أو مع غيرها من الصور؟

فنقول: إنّ العمومات والمطلقات المتقدّمة تعمّ جميع هذه الفروض في بادئ النظر، لكن مقتضى التأمّل فيها خلافه؛ لأنّه إن كانت القاعدة تعبّداً محضاً، وعلم أنّ السرّ والنكتة في جعلها: هو لزومُ العسر والحرج واختلال النظام لولاها، فلدعوى شمولها لجميع تلك الصور وجه، لكنّها ليست تعبّداً محضاً.

توضيحه: أنّ من القواعد ما ليس لها بين العقلاء اسم ولا رسم، بل تعبّد محض، مثل قاعدة «لاتُعاد الصلاة إلّا من خمسة»[1] ونحوها.

ومنها: عقلائيّة محضة يعتمد عليها العقلاء في أُمورهم، كقاعدة اليد وأصالة

١ ـ الفقيه ١ : ٢٢٥ / ٨، تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٤ : ٧٧٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

اليقين والشكّ المعتبرين في الاستصحاب الفعليّان منها، والغافل ليس كذلك.

وأمّا الاستصحاب بعد العمل فهو محكوم قاعدة التجاوز، فهو مورد قاعدة التجاوز.

أو أنّه لايجري واحد منهما ـ أي استصحاب الحدث وقاعدة التجاوز ـ بل المحكّم فيه قاعدة الاشتغال: أمّا عدم جريان قاعدة التجاوز فلعدم حدوث الشكّ بعد العمل، بل هو بقاء ما حدث قبله.

وأمّا عدم جريان استصحاب الحدث فلعدم فعليّة اليقين والشكّ فيه، كما تقدّم؟ وجوه[1].

أقول: الذهول عن الشيء يتصوّر على وجهين :

أحدهما : الذهول عن الشيء بالكلّية؛ بحيث يخرج عن خزانة النفس أيضاً، ولايلتفت مع التنبيه.

ثانيهما: لايكون كذلك، بل هو موجود في خزانة النفس؛ بحيث يلتفت إليه ويتذكّر بأدنى تنبيه.

فعلى الأوّل لا مجال لجريان الاستصحاب فيه قبل العمل، فالمحكّم حينئذٍ هو قاعدة التجاوز؛ لصدق حدوث الشكّ بعد الصلاة.

والثاني : مجرى استصحاب الحدث؛ لوجود اليقين والشكّ في خزانة ذهنه، غاية الأمر أنّه غافل عنها في الجملة، يرفع غفلته بأدنى تنبيه، نظير الاعتقادات التي يصير الإنسان بها مسلماً، فإنّه لاتضرّ غفلته عنها ـ في الجملة ـ في إسلامه مع بقائها في خزانة ذهنه، كما في حال النوم.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٤٠٧ سطر ٢ .



التنبيه الثاني : وجه تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب

فنقول : على القول بأنّها أمارة أو أصل مُحرِز تعبّديّ، حكم فيها بإلغاء الشكّ، فلا إشكال في حكومتها عليه؛ لأخذ الشكّ في موضوع الاستصحاب ، ومفاد القاعدة إلغاء الشكّ ، فينفي موضوعه بها.

وعلى القول بأنّها أصل تعبّديّ صِرف، والشكّ مأخوذ في موضوعها، لكن حكم فيها بعدم اعتباره، فتقدّمها عليه حينئذٍ ليس بنحو الحكومة؛ لحفظ الشكّ في موردها، بل تقدّمها عليه : إمّا بتخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلّتها؛ لأنّ أدلّتها أخصّ بحسب المورد مطلقاً من الاستصحاب ، وإمّا من جهة استلزام عدم تقدّمها عليه لَغْويّة القاعدة أو ماهو كاللّغويّة؛ لندرة موردٍ لايجري فيه الاستصحاب في موارد جريان القاعدة؛ بحيث يكون حمل تلك الإطلاقات على قاعدة التجاوز، حملاً على الموارد النادرة ومستهجناً.

وعلى أيّ تقدير لا إشكال في تقدّم القاعدة على الاستصحاب، ويدلّ عليه حكم الإمامعليه السلام بها في الموارد التي يجري فيها الاستصحاب، مثل الشكّ في الأذان والإقامة[1]، أو في أكثر موارده مع جريان استصحاب عدم الإتيان بهما، إلّا أن يقال بعدم حجّيّة الاستصحاب في العدميّات، ولكن التحقيق وفاقاً للأعلام خلافه.

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

المبحث الثالث

حال الاستصحاب مع أصالة الصحّة في فعل الغير

ومن القواعد المتقدّمة على الاستصحاب ـ بلا ريب وإشكال ولا خلاف ـ أصالة الصحّة في فعل الغير وإن اختلفوا في وجه تقدّمها عليه[1]، وحيث إنّها من القواعد المهمّة التي يترتّب عليها آثار مهمّة، لابأس بتفصيل الكلام في الجهات المبحوث عنها فيها؛ تبعاً للأعلام ، وهي أُمور :

الأمر الأوّل : في دليل اعتبارها

واستدلّ لها الشيخ الأعظمﷺ بالآيات والأخبار والإجماع والعقل[2]، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[3] ونحوها[4]، وقولهﷺ : (ضع أمر أخيك على

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٢١ سطر ٣، كفاية الأُصول : ٤٩٣ ، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ٩٨.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٤١٤ سطر ٢٤ .

٣ ـ الحجرات (٤٩) : ١٢ .

٤ ـ البقرة (٢) : ٨٣ ، المائدة (٥) : ١ ، النساء (٤) : ٢٩ .

أحسنه)[١]، لكن من الواضح ـ كما ذكره الشيخ قدس سره[٢] ـ عدم دلالة الآيات والروايات على تلك القاعدة.

وأمّا الإجماع فذكر الميرزا النائيني قدس سره: أنّه إن انعقد في مورد جزئيّ خاصّ، فلايصحّ الاستدلال به على مورد آخر مختلف فيه، وإن كان منعقداً على الكلّي صحّ الاستدلال به في المقام ولو في مورد الاختلاف، والإجماع على تلك القاعدة من قبيل الثاني[٣].

أقول: ففيه: أن القاعدة متّفق عليها من العقلاء المسلمين منهم وغيرهم المنتحلين بالإسلام وغيرهم، فإنّها مثل العمل بخبر الثقة وقاعدة اليد ونحوهما؛ ممّا استقرّ بناء كافّة العقلاء عليه، ولذا يوكّلون الغير في أعمالهم وأفعالهم، ويبنون على صحّة ما يأتي به الوكيل، والمسلم وغيره سواء في ذلك، والاستدلال بالإجماع إنّما هو في مورد ليس فيه دليل من نصّ أو ظاهر أو بناء عقلائي، ولا ملازمات يمكن استناد القائلين عليها، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لما تقدّم من استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء عليها، بل السيرة فيها أسدّ وأتقن من سيرتهم على العمل بخبر الثقة ونحوه؛ لاستقرارها بينهم في جميع الأعصار والأمصار، حتّى في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، ولذا كانوا يصلّون على الأموات بعد تغسيل غيرهم لهم، ولولا هذه القاعدة والحمل على الصحّة، لزم عدم جواز الصلاة على الأموات في كثير من الموارد التي لم يعلم صحّة تغسيل الغير لهم، ولذا لاريب في سقوط الواجب الكفائي من الجميع بمجرّد قيام واحد على فعله، ولولا أصالة الصحّة لم يسقط عنهم بمجرّد ذلك، بل

---

١ ـ الكافي ٢ : ٢٦٩ / ٣، وسائل الشيعة ٨ : ٦١٤، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٦١، الحديث ٣.

٢ ـ فرائد الأصول : ٤١٥ سطر ٤ و ١٠ .

٣ ـ فوائد الأصول ٤ : ٦٥٤ .

لابدّ من تحصيل العلم بها، وكذلك استئجار الغير للحجّ ونحوه، وكذلك الروايات الواردة في الحَثّ على صلاة الجمعة والجماعة، مع احتمال بطلان صلاة الإمام من جهات شتّى، وكذا توكيل الأئمّة عليهم السلام في المعاملات ، مثل قضيّة عروة البارقي[1] وغيرها.

وبالجملة : التأمّل في ذلك كلّه يقتضي حصول القطع بذلك في الجملة وإن لم يثبت عموم أو إطلاق في الروايات .

ثمّ إنّه قد يتوهّم : أنّ أصالة الصحّة في فعل الغير ليست أصلاً مستقلّاً برأسه، بل هي من أقسام أصالة الصحّة، وقاعدة الفراغ في الأفعال السابقة أعمّ من الصادرة منه أو من غيره، وأنّ ملاكها هو ملاكها بعينه، والأدلّة اللّفظيّة تعمّها أيضاً.

ولكنّه فاسد، فإنّه لا دخل للفراغ من العمل في أصالة الصحّة في فعل الغير، بل هي جارية حال الاشتغال بالعمل أيضاً، ولذا يؤتمّ بالإمام بمجرّد الشروع في الصلاة، بخلاف قاعدة الفراغ، فيظهر من ذلك اختلاف ملاكها، وتقدّم أنّ قاعدة التجاوز شرعيّة لا عقلائيّة، بخلاف هذه ، فإنّه لا شبهة في أنّها عقلائيّة ، وأنّه كالنار على المنار، والشمس في رائعة النهار، وأنّه ليس لها دليل لفظيّ يتمسّك بإطلاقه أو عمومه عليها.

الأمر الثاني: حول المراد من الصحّة

هل المراد من الصحّة هي الصحّة الواقعيّة، أو الصحّة عند الفاعل، فلو خالف اعتقاد الفاعل اجتهاداً أو تقليداً؛ لاعتقاده في كيفيّة العمل، لكن احتمل أنّه قد أتى به موافقاً للواقع، جرت فيه أصالة الصحّة على الأوّل، دونه على الثاني؟ وجهان.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٣ : ٢٤٥ ، كتاب التجارة ، أبواب عقد البيع وشروطه ، الباب ١٨، الحديث ١، صحيح الترمذي ٢ : ٣٦٥ / ١٢٧٦ ، سنن أبي داود ٢ : ٢٧٦ / ٣٣٨٤ .

فنقول: هذا مبنيّ على أمر آخر: وهو أنّ السرّ في بناء العقلاء عليها، هل هو ظهور كون المكلّف العاقل المريد للامتثال العالم بالأجزاء وشرائط العمل آتياً به صحيحاً، فإنّ تعمّد الخلاف خلاف فرض كونه في مقام الامتثال، وأمّا احتمال المخالفة سهواً أو غفلةً، فهو خلاف الأصل العقلائي، أو أنّ السرّ في بنائهم على الصحّة، إنّما هو لافتقارهم إليها في معاشهم بعد تمدّن البشر، فاستقرّ بناؤهم عليها تعبّداً حتّى صارت عقلائيّة.

فعلى المبنى الأوّل: لابدّ أن يراد بها الصحّة عند الفاعل ـ لا الواقعيّة ـ أي على ما هو الصحيح باعتقاده، إلّا بصحّة ادّعاء آخر، وهو جريان أصالة الصحّة في الاعتقاد والاجتهاد أيضاً، فمع جريان الأصلين المذكورين في موارد الشكّ في موافقة عمل الغير للواقع وعدمه، يحكم بالصحّة وموافقته للواقع.

لكن جريان أصالة الصحّة في الاعتقاد والاجتهاد محلّ تأمّل، بل منع؛ لعدم بناء العقلاء عليها مع كثرة آراء العلماء والمجتهدين واختلاف أنظارهم في الأحكام، فتجب السورة ـ مثلاً ـ عند بعضهم دون بعض... وهكذا.

نعم يمكن دعواها في بعض الموارد؛ لأجل خصوصيّات خارجيّة، مثل باب العقود والمعاوضات.

وأمّا على المبنى الثاني: فمع إحراز أنّ بناء العقلاء عليها لأجل ذلك، فالمراد هي الصحّة الواقعيّة؛ لأنّها مراد الجاعل للقوانين والأحكام، وأمّا إذا لم يحرز هذا ولا ذاك، بل تردّد الأمر بين أن يكون السرّ ـ في بناء العقلاء على أصالة الصحّة في فعل الغير ـ هذا أو ذاك، فلابدّ من ملاحظة أنّ بنائهم، هل هو على الصحّة الواقعيّة أو الصحّة عند الفاعل؟

فنقول: للشكّ في المقام صور:

الأُولى: أن تعلم موافقة الفاعل لنا في الرأي والاعتقاد ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ في

شرائط العمل وأجزائه وكيفيّته.

الثانية : أن تعلم مخالفته لَنا فيه، كما لو اعتقد الفاعل اشتراط العربيّة في صيغة العقد، واعتقدنا اشتراطه بالفارسيّة.

الثالثة : ما لو عُلمت مخالفة اعتقاده لَنا، لكن لم يكن اعتقاده مضادّاً لاعتقادنا، كما لو اعتقد التخيير بين القصر والإتمام في مسجد الكوفة ـ مثلاً ـ مع اعتقادنا وجوب القصر فقط.

الرابعة : ما لم يعلم اعتقاده من حيث المخالفة والموافقة لاعتقادنا.

لا إشكال في عدم اختصاص أصالة الصحّة بالصورة الأُولى؛ بداهة أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء عليها هي الصورة الرابعة أيضاً؛ لبنائهم عليها في معاملاتهم مع اليهود والنصارى، وكذا ائتمامهم بأئمّة الجماعات مع عدم إحراز موافقة رأيهم لهم في الأجزاء والشرائط.

وأمّا الصورة الثانية فلا إشكال في عدم بنائهم على الصحّة فيها، بل وكذا في الصورة الثالثة؛ لعدم اعتنائهم باحتمال موافقة عملهم للواقع.

وجريانها في الصورة الأُولى والرابعة يرفع اختلال النظام.

الأمر الثالث : حول أقسام الشكّ في العمل وأحكامها

يتصوّر الشكّ في المعاملات والعبادات على وجهين :

أحدهما : ما لو شكّ في وجود الجزء أو الشرط المقوّمين لها؛ بحيث لو لم يكن ذلك لم يصدق عنوان تلك المعاملة أو العبادة، كالبيع بلا ثمن، أو عدم كون البائع مميِّزاً.

ثانيهما : ما لو شكّ في سائر الأجزاء والشرائط، بعد إحراز ما هو المقوِّم لها؛ وما له دَخْل في صدق الطبيعة على المصداق الخارجي، وهو أيضاً على أقسام:

الأوّل : الشكّ في شرائط العوضين في البيع.

الثاني : أن يشكّ في تحقّق شرائط العقد.

الثالث : أن يشكّ في شرائط المتعاملين.

فالأوّل : مثل ما لو شكّ في قابليّة المبيع للنقل والانتقال، كما لو شكّ في أنّه خمر أو خلّ.

والثاني : مثل ما لو شكّ في اشتراط العربيّة، أو الماضويّة، أو تقدّم الإيجاب على القبول بناء على اشتراطه.

والثالث : مثل ما لو شكّ في بلوغ البائع بعد إحراز تمييزه.

وهنا قسم آخر : وهو ما لو شكّ في أنّه هل اشترط فيه الشرط الفاسد أو لا؛ بناءً على مُفسديّته له.

لا إشكال في عدم جريان أصالة الصحّة في فعل الغير في القسم الأوّل ـ أي ما لو شكّ في تحقّق الشرط أو الجزء المقوّمين ـ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في انعقاد العقد وتحقّقه وعدمها؛ لأنّه يعتبر في جريانها إحراز تحقّق عنوان المعاملة في الخارج، والمفروض عدم إحرازه.

وبعبارة اُخرى : أصالة الصحّة لاتثمر وجود العقد وتحقّقه، بل هي لإحراز صحّة الموجود.

وأمّا الأقسام الاُخر فذكر الميرزا النائينيقدس‌سره في الأمر الأوّل من الاُمور التي ذكرها: أنّ مبنى أصالة الصحّة هو الإجماع؛ حيث إنّه منعقد على أمر كلّيّ، صحّ التمسّك بعمومه أو إطلاقه في موارد الشكّ.

وقال في الأمر الثاني : إنّ في باب العقود إجماعاً آخر ـ مضافاً إلى الإجماع الأوّل ـ على جريان أصالة الصحّة فيها.

ثمّ قال ما حاصله :

إنّه لا مجال لأصالة الصحّة في شرائط العاقد وشرائط العوضين لو شكّ فيها،

بل مجراها الشكّ في شرائط نفس العقد فقط، أو فيما لو شكّ في اختيار العاقد وعدمه، أو تفاضل أحد العوضين في الجنس الربوي وعدمه.

واستدلّ عليه بالإجماع، وحيث إنّه لُبّيّ لا إطلاق فيه، فالقدر المتيقّن منه ما ذكرناه.

وبعبارة أُخرى : إنّ شرائط المتعاملين أو العوضين قد أُخذت في عقد الوضع لأصالة الصحّة، فلاتجري مع الشكّ فيه[1]. انتهى .

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّ المسألة ليست ممّا تصلح للاستدلال عليها بالإجماع، بعد بناء العقلاء قاطبة عليها، فإنّ الإجماع حينئذٍ ليس دليلاً على حِدة مضافاً إلى بناء العقلاء، وليس لهم بما هم عقلاء ارتباط بالشرع؛ لتكون بعض القيود عندهم شرعيّة مأخوذة في عقد الوضع لأصالة الصحّة.

وثانياً : لا معنى لدعوى الإجماع الثاني في المعاملات بعد تحقّق الإجماع الأوّل؛ لأنّه ليس إجماعاً آخر سوى الأوّل المنعقد على الأمر الكلّي بزعمه.

وثالثاً : لو كان الإجماع الأوّل صالحاً وقابلاً لرفع الشكّ في الموارد المشكوكة، فلاضير في إهمال الثاني؛ لعدم الاحتياج إليه حينئذٍ.

فنقول : أمّا القسم الأخير ـ وهو ما لو شكّ في اشتراط الشرط الفاسد في العقد وعدمه ـ فهو على أنحاء: لأنّ الشكّ فيه تارة: في أنّه هل اشترط فيه ما يخالف الكتاب والسُّنّة أو لا؟

وأُخرى : ما يعلم باشتراط شرط فيه، لكنّه مردّد بين المفسد للعقد وعدمه، وهو أيضاً على قسمين:

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٥٤ ـ ٦٥٩ .

لأنّه إمّا أنّه دائر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأنّه اشترط الكتابة في البيع، لكنّه لم يعلم أنّه شرط شرب الخمر أيضاً أو لا.

وإمّا دائر بين المتباينين، كما لوعلم بأنّه اشترط فيه إمّا الكتابة، وإمّا شرب الخمر.

أمّا الأوّل : فقد يقال: إنّ المرجع فيه هو استصحاب عدم اشتراط الشرط الفاسد في العقد.

واُورد عليه : بأنّه استصحاب للعدم الأزلي للشرط بنحو مفاد «كان» التامّة، يراد به إثبات عدم اشتراط العقد به بنحو مفاد «كان» الناقصة، ومن المعلوم عدم إثباته به.

وفيه : أنّ الغالب ليس من هذا القبيل؛ لأنّ الاشتراط في عقد البيع ـ مثلاً ـ يوجد متدرِّجاً ؛ لأنّه يقول في الإيجاب ـ مثلاً ـ : «بعت واشترطت عليك كذا»، فقوله: «بعت» شروع في إيقاع البيع، وهو معلوم، وإنّما الشكّ في تحقّق الشرط الفاسد بعده وعدمه، والأصل عدمه، فقوله: «بعت» حين صدوره منه لم يكن مقيّداً به، ويشكّ في تقييده بالشرط وعدمه، فيستصحب عدمه، نظير ما لو علم بدخوله في الصلاة، ثمّ شكّ في إيجاده المفسد لها أو لا، ولايرد عليه الإشكال المذكور.

نعم يرد عليه إشكال آخر : وهو أنّه ليس للمستصحب في هذا الاستصحاب أثر شرعيّ؛ لأنّ الأثر المترتّب على المعاملة التي لم يشترط فيها الشرط الفاسد هي الصحّة، وهي ـ كما عرفت مراراً ـ ليست من الآثار الشرعيّة، فلا مجال للاستصحاب المزبور، وحينئذٍ لا مانع من جريان أصالة الصحّة فيه.

وأمّا المردّد بين الأقلّ والأكثر، فالكلام بالنسبة إلى الشرط الزائد، هو الكلام المذكور في الصورة السابقة.

وأمّا الثاني : ـ وهو الشرط المردّد بين المتباينين ـ فإمّا لايجري فيه

رأساً، أو يجري ويتعارض مع أصالة الصحّة ويتساقطان.

فتلخّص: أنّ أصالة الصحّة جارية في جميع الأقسام المتقدّمة سوى القسم الأوّل منها.

الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بما إذا شكّ في تحقّق الشيء صحيحاً

إنّ بناء العقلاء على الصحّة في عمل الغير، إنّما هو فيما إذا شُكّ في صحّة العمل الصادر من الغير، وأمّا لو عُلم بصدور العمل منه صحيحاً حين صدوره منه، لكن شكّ في عروض المفسد عليه ـ بعد وجوده وصدوره ـ وعدمه، فليس بنائهم على جريانها فيه، كما لو شكّ في عروض الرياء أو العُجْب بعد الصلاة ـ بناء على إفساد الرياء بعد العمل أيضاً ـ فالمحكّم هو سائر القواعد والأُصول، لا أصالة الصحّة، وكذا لو شكّ في لحوق القبول بالإيجاب الذي صدر صحيحاً من البائع وغيره، أو شكّ في لحوق الإجازة للعقد الفضولي، أو التقابض في المجلس في الصرف والسلم، ونحو ذلك، فإنّ أصالة الصحّة في هذه لاتقتضي لحوق القبول والإجازة والتقابض في المجلس؛ لأنّ الصحّة في كلّ شيء بحسبه ـ كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره[1] ـ فأصالة الصحّة في الإيجاب: عبارة عن كونه بحيث لو تعقّبه القبول ترتّب عليه أثر النقل والانتقال، وكذلك في العقد الفضولي لو شكّ في لحوق الإجازة به، فالصحّة في أمثال ذلك عبارة عن الصحّة التأهّليّة، ولا دَخْل للحوق القبول والإجازة فيها، بل هما من متمّمات سبب الانتقال.

نعم بعض أمثلة الشيخ الأعظم قدس سره لايخلو عن الإشكال، فإنّه قدس سره ذكر في الأمر

١ ـ فرائد الأُصول: ٤١٨ سطر ٢٤.

الثاني ـ في الجواب عن المحقّق الثاني[1] ـ ما حاصله: أنّه لو شكّ في بلوغ أحد المتعاقدين فهو على وجهين :

أحدهما : أن يكون العمل صادراً منه فقط بنحو الاستقلال، كالوقف والطلاق ونحوهما من الإيقاعيّات.

ثانيهما : أن يصدر منه لا بنحو الاستقلال في العمل، كالبيع ونحوه من المعاملات التي تفتقر في تحقّقها إلى المتعاقدين.

فقال : إنّ أصالة الصحّة لاتجري في الأوّل دون الثاني، فلو كان الشكّ في صحّة المعاملة وفسادها، ناشئاً عن الشكّ في بلوغ أحد المتعاقدين مع العلم ببلوغ الآخر، فإنّها وإن لم تجرِ بالنسبة إلى فعل المشكوك بلوغه، لكنّها جارية في فعل الآخر المعلوم بلوغه، المستلزمة لصحّة فعل المشكوك بلوغه، فيترتّب عليه آثار المعاملة الصحيحة[2]. انتهى حاصله.

أقول : يرد عليه : أنّ ذلك منافٍ لما ذكره في الأمر الثالث: من أنّ صحّة كلّ شيء بحسبه، مثلاً صحّة الإيجاب: عبارة عن كونه بحيث لو تعقّبه القبول لترتّب عليه النقل والانتقال، فلو تجرّد الإيجاب عن القبول فهو لايوجب عدم صحّة الإيجاب، فإنّه معتبر في العقد، لا في الإيجاب، وغير ذلك ممّا تقدّم من الأمثلة، فإنّ مقتضى ذلك عدم استلزام صحّة كلٍّ من الإيجاب والقبول لصحّة الآخر، فإنّه لو استلزم عدم لحوق القبول أو فساده فساد الايجاب للزوم لغويته فالعكس ـ أي القبول بدون تقدّم الإيجاب أو فساده ـ أولى باللغوية والفساد، مع أنّه لا معنى لأصالة الصحّة في الطرف الآخر وهو البالغ؛ لعدم الشكّ في صحّة فعله، ولايُراد جريانها في نفس المعاملة أيضاً،

١ ـ جامع المقاصد ٥ : ٣١٥، و ٧: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٤١٧ سطر ١٤ .

وأمّا في فعل المشكوك بلوغه، فصرّح هوﷺ بعدم جريان أصالة الصحّة فيه[١].

وأمّا ما دفع به الميرزا النائينيﷺ التنافي بينهما: من أنّه إنّما هو فيما إذا توقّف صحّة فعل أحد الطرفين على صحّة فعل الآخر، وما منع عنه في الأمر الثالث ـ وهو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين، لاتثبت صدور أصل الفعل من الآخر مع عدم توقّفه عليه ـ فهو ليس بفارق[٢].

تذنيب: حول الشكّ في صحّة بيع العين الموقوفة

ثمّ إنّه لو شكّ في صحّة بيع العين الموقوفة من المتولّي على الوقف أو الناظر؛ من جهة الشكّ في عروض الجهة المسوّغة لبيعه وعدمه، فذكر الشيخ الأعظمﷺ: أنّه أولى بعدم جريان أصالة الصحّة ممّا تقدّم؛ لأنّ هذا العقد لو خُلّي وطبعه فاسد[٣].

وقال الميرزا النائينيﷺ: إنّ وجه الأولويّة: هو أنّ الأمثلة المتقدّمة ممّا تتّصف بالصحّة التأهّليّة، مع عدم وجود ما يشكّ معه في صحّته، بخلاف بيع الوقف، فإنّه إمّا أن يقع مصاحباً للصحّة الفعليّة أو فاسداً[٤]. انتهى.

أقول: ما ذكرهﷺ في وجه الأولويّة فهو انّما يصلح لجريان أصالة الصحّة فيه؛ وذلك لأنّه يرد على الشيخﷺ: بأنّ تفريع بيع الوقف على الأمثلة المتقدّمة غير وجيه؛ للفرق بينهما، فإنّ أصالة الصحّة في نفس الإيجاب وإن كانت جارية، لكنّها لاتفيد ترتّب النقل والانتقال وإثبات صحّة البيع؛ لأنّه مع الشكّ في وجود القبول يشكّ في تحقّق البيع وعدمه، ومعه لا معنى لجريان أصالة الصحّة، وبيع الوقف ليس كذلك؛

١ ـ فرائد الأُصول: ٤١٨ سطر ٢٣.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٦٦٢، هامش ١.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٤١٩، سطر ٤.

٤ ـ فوائد الأُصول ٤: ٦٦٣.

لعدم اتّصافه بالصحّة التأهّليّة؛ بأن يتوقّف ترتّب الأثر عليه على أمر آخر، فأمره دائر بين وقوعه صحيحاً فعليّاً، ترتّب عليه الأثر، وبين وقوعه فاسداً بالكلّيّة لايترتّب عليه أثر، نظير الشكّ في صحّة البيع من جهة الشكّ في سائر الشرائط، فإنّ اختلاف ما هو منشأ الشكّ لايصلح للفارقيّة، ومجرّد وجود المقتضي للبطلان فيه لايمنع عن جريان أصالة الصحّة؛ لعدم اشتراط أصالة الصحّة بعدم وجود المقتضي للبطلان في العقد.

وإن أراد أنّ أصالة الصحّة وإن كانت جارية فيه، إلّا أنّ هنا أصلاً موضوعيّاً حاكماً عليها، وهو استصحاب عدم عروض المسوّغ لبيعه؛ للشكّ فيه.

ففيه : أنّه إن قلنا : إنّ أصالة الصحّة أمارة عقلائيّة أمضاها الشارع، فقيامها وجريانها في المسبّب رافع للشكّ في السبب أيضاً، كما لو قامت البيّنة على صحّة هذا البيع، فإنّه لا مجال معها لجريان استصحاب عدم المسوّغ؛ أي السبب.

وإن قلنا : إنّها أصل عقلائيّ، فليس هذا المورد مورد دعوى حكومة دليل الاستصحاب على دليل أصالة الصحّة؛ لما عرفت سابقاً: من أنّ الحكومة تحتاج إلى لسان ودليل لفظيّ، ودليل أصالة الصحّة لبّيّ هو بناء العقلاء، بل المورد مورد دعوى صلاحيّة الاستصحاب للرادعيّة[1] عن بناء العقلاء، وهو غير صالح لذلك؛ لاحتياجها إلى بيان واضح، وإلّا ففي جميع موارد أصالة الصحّة يوجد مثل هذا الاستصحاب

---

١ ـ وفيه : أنّ دليل الاستصحاب ـ أي أخباره ـ لفظيّ ، وهو كافٍ في حكومته عليها، وإلّا يلزم عدم حكومة الاستصحاب على البراءة العقليّة وسائر الأُصول الغير اللفظيّة، مع أنّه منقوض بحكومة خبر الواحد واليد ونحوهما من الأمارات العقلائيّة ـ كما هو مبناه دام ظلّه في خبر الواحد واليد ـ على الأُصول، مع أنّ الدليل عليهما غير لفظيّ، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ الحاكم هو الذي يرفع موضوع الدليل المحكوم ويضيّقه أو يوسّعه وإن لم يكن لفظيّاً. [المقرّر حفظه الله].

الموضوعي، مثل استصحاب عدم النقل والانتقال، بل يرتفع الشكّ في موارد جريان أصالة الصحّة عند العقلاء، مع أنّه يشرط في الاستصحاب الشكّ في البقاء.

وإن أراد ما ذكره الميرزا النائيني تَنِّ: من أنّ هذا الشرط ـ أي وجود المسوّغ في بيع الوقف ـ مأخوذ في عقد الوضع لأصالة الصحّة، فلابدّ من إحرازه في جريانها، فقد تقدّم ما فيه.

نقل كلمات السيّد الطباطبائي تَنِّ وما فيها

ثمّ إنّه قال السيّد تَنِّ في ملحقات «العروة»[1] ـ في مسألة ٦٣ ـ: لو باع المتولّي الموقوفُ عليه أو الناظر العينَ الموقوفة، وشكّ في صحّة البيع وعدمها، فلاتجري فيه أصالة الصحّة، فهو نظير ما لو باع غيرُ ذي اليد ملك غيره بدعوى إذنه فيه.

وقال: لو ادّعى المتولّي أو الناظر وجود المسوّغ لبيعه وعروضه، لا يسمع منه، ويجوز للبطون اللّاحقة انتزاع العين من المشتري.

ثمّ قال: ولايجوز الاشتراء من الناظر أو المتولّي لو جعلها في معرض البيع، ومجرّدُ دعواه عروض المسوّغ، غيرُ مسموعة، وكونه ذا يد عليها لا يفيد في استماع دعواه في تصرّفاته؛ لأنّ يده يد وقف، وتأثير يده هو وجوب حفظ العين الموقوفة ومصالحها، لا إفناؤها، نظير يد الوَدَعيّ، فإنّها مؤثّرة في حفظ الوديعة ونحوه، لا في إفنائها، وحينئذٍ فلابدّ من التمسّك بأصل آخر سوى أصالة الصحّة، وهو استصحاب عدم عروض المسوّغ.

وقال في مسألة أُخرى: لو كانت العين الموقوفة في يد آخر ـ سوى المتولّي ـ وهو يعامل معها معاملة الملكيّة، فشكّ في صحّة البيع الذي انتقلت به إليه، فهل تكون

١ ـ ملحقات العروة الوثقى ٢ : ٢٧٠.

يده غاصبة فتجب عليه إقامة البيّنة، أو مالكيّة، فلابدّ أن يقيم مدّعي البقاء على الوقفيّة البيّنة؟ الأقوى الثاني[١].

أقول: أمّا ما ذكره في المسألة الأُولى: من أنّه ليست له يدٌ، بل يده يد وقف.

ففيه: أنّ المتولّي ـ المنصوب من جانب الواقف أو الحاكم الشرعي ـ ذو يد عليه في جميع شؤونه ومصالحه من الإجارة وغيرها، ومنها بيعه عند عروض المسوِّغ له، فإنّه لم يقل أحد بوجوب تصدّي غيره لبيعه عند عروض المسوِّغ، وهو أيضاً معترف بذلك؛ حيث قال: يجوز الشراء منه لو علم بالمسوِّغ، وحينئذٍ فهو ذو يدٍ عليه؛ بمعنى أنّه مستولٍ عليه في جميع تصرّفاته السائغة له، ولا ينافيه عدم جواز بيعه عند عدم المسوِّغ، فإنّ مثله متحقّق في اليد المالكيّة أيضاً؛ حيث لايجوز للمالك بيع ماله ربويّاً ونحوه، فكما أنّه لا يُنافي يده، كذلك فيما نحن فيه، فكما يحكم بصحّة بيع المالك فيما لو شكّ في أنّه ربويّ أو لا؛ لأصالة الصحّة، فكذلك فيما نحن فيه؛ لما عرفت من عدم الفرق بينهما، إلّا باختلاف منشأ الشكّ، وهو لايصلح للفارقيّة، فما أفاده ـ من أنّه مثل بيع غير ذي اليد؛ بدعوى إذنه فيه ـ ممنوع.

وأمّا قوله ﷺ: إنّها ليست يداً مستقلّة، بل هي يد الواقف، فإن أراد أنّه ليس المتولّي ذا يدٍ على العين الموقوفة، وأنّ الواقف هو ذو اليد، كما أنّه قد يقال: إنّ الجهة مالكة.

ففيه: أنّه لايعتبر العقلاء للواقف يداً على العين الموقوفة، وقد خرجت يده عنها بالوقف، فليس هو وليّ العين الموقوفة وغيره نائباً عنه، مضافاً إلى أنّه على فرض تسليم ذلك لو عرض المسوّغ لبيعها، فلا يصحّ أن يتصدّى الواقف له، بل يتصديه غيره من طرفه، وهو لا يلتزم به.

---

١ ـ المصدر السابق، مسألة ٦٤.

وإن أراد أنّ يده على العين الموقوفة مثل يد الوَدَعي، ففيه: أنّه دعوى لا دليل عليها؛ لما عرفت أنّه مُستولٍ على جميع شؤونها وتصرّفاتها، حتّى البيع عند المسوِّغ، بخلاف الوَدَعي، فإنّ يده ليست كذلك، وحينئذٍ فإذا كانت للعين الموقوفة حالتان، يجوز بيعها في إحداهما دون الأُخرى، والمفروض استيلاؤه عليها في كلتا الحالتين، فلو باعها وشكّ في ذاك البيع من جهة الشكّ في وجود المسوِّغ، فلا مانع من جريان أصالة الصحّة فيه.

وما ذكرهتيُّنُّ : من جواز انتزاع البطون اللّاحقة لها من المشتري، فهو خلاف مايقتضيه موازين القضاء، بل لابدّ من رفع الأمر إلى الحاكم.

وأمّا ما أفاده في المسألة الأُخرى، فظاهره ينافي ما أفاده في المسألة الأُولى: من جواز انتزاع البطون اللّاحقة لها من المشتري؛ لمنافاته ما ذكره: من اعتبار يده على العين الموقوفة مع دعواه المالكيّة، فإنّه مع فرض العلم بكونها موقوفة سابقاً، فلابدّ أن تكون ملكيّته لها لأجل شرائه لها من المتولّي بعد عروض المسوِّغ، فمع الشكّ في عروضه لا مجال للحكم بالصحّة إلّا لقاعدة الصحّة، فلو فرض جريانها في هذه الصورة فالمسألة الأُولى أيضاً كذلك.

والحاصل: أنّ يد المشتري عليها إن كانت أمارة على الملكيّة هنا، فلتكن كذلك في المسألة الأُولى أيضاً.

نعم بين المسألتين فرق: وهو أنّ الذي له يد على العين، هو المشتري من المتولّي بلا واسطة، وهو غير معلوم في الثانية؛ لاحتمال وقوع الوسائط في البين، لكنّه لايصلح فارقاً بينهما.

نعم تقدّم في باب اليد: عدم ثبوت بناء العقلاء على أماريّة اليد واعتبارها؛ فيما لو كان لأحد يدٌ على العين الموقوفة، ولم يعلم أنّها حصلت قبل زوال الوقفيّة أو بعدها، فيمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، ففيما نحن فيه ليس في العقد

اقتضاء الصحّة، بل فيه اقتضاء الفساد، وليس بناؤهم على الصحّة فيه.

لكن فرق بين المقام وبين ما تقدّم؛ حيث إنّه لا قصور ليد المتولّي واستيلائه على العين الموقوفة في جميع شؤونها والتصرّفات والتقلّبات فيها، غاية الأمر أنّه ممنوع شرعاً عن بيعها مع عدم المسوِّغ، فالظاهر بناء العقلاء على الصحّة هنا، بخلافه فيما تقدّم.

الأمر الخامس : اعتبار إحراز اصل العمل في جريان أصالة الصحّة

إنّما تجري أصالة الصحّة في فعل الغير لو عُلم أنّه أوجده وفعله بعنوانه؛ سواء عُلم بذلك حين العمل أم بعده، وأمّا لو لم يعلم بذلك فلا، كما لو لم يعلم بأنّه قصد الإخبار من قوله: «بعت» أو الإنشاء، وكذا لو لم يعلم بأنّ العمل الفلاني الذي فَعله، هل هو بعنوان الصلاة أو لا.

واختلفوا في فعل النائب : فقال الشيخ الأعظم‌ﷺ: إنّ المشهور عدم جريان أصالة الصحّة فيه.

ثمّ قال : ولو فرّق بين الصلاة على الميّت وبين النيابة عنه: بأنّا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب ـ في مقام إبراء ذمّة المنوب عنه ـ والإتيان بالصلاة على أنّها صلاة؛ لاحتمال تركه لها بالمرّة، أو إتيانه بمجرّد الصورة لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكال بما إذا عُلم من حاله: أنّه في مقام الصلاة عن الميّت إلّا أنّه يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة... **إلى أن قال** : ويمكن أن يقال ـ فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير، الذي هو مكلّف به أوّلاً وبالذات، كالعاجز عن الحجّ ـ : إنّ لفعل النائب عنوانين :

أحدهما : من حيث إنّه فعل من أفعال النائب، ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط بحسب تكليفه ويترتّب عليه آثاره، مثل استحقاق الأُجرة ونحوه.

ثانيهما : من حيث إنّه فعل للمنوب عنه؛ حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب، وكأنّ الفعل بعد قصد النيابة قائم بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يُراعىٰ فيه القصر والإتمام.

وبعبارة أُخرى : إن كان فعل الغير يُسقط التكليف عنه من حيث إنّه فعل الغير، كفت أصالة الصحّة في السقوط، كما في الصلاة على الميّت، وإن كان إنّما يُسقط التكليف من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبيب، كما في استنابة العاجز عن الحجّ، لم تنفع أصالة الصحّة في سقوطه[1].

أقول : لابدّ من تصوير النيابة عند العقلاء، فإنّها كالوكالة والولاية من الأُمور الاعتباريّة العقلائيّة:

أمّا الوكالة : فهي عبارة عن إيكال الأمر الذي له سلطنة عليه ـ من العقود والإيقاعات ـ إلى الغير أن يوقعه، والعمل إنّما هو للوكيل، فيعدّ صادراً منه، لا من الموكّل، ونسبته إليه إنّما هي لأنّه فاعل بالتسبيب؛ من جهة إيكاله الأمر إلى الوكيل، فلابدّ أن يكون متعلّقها ممّا يقبل التوكيل، كالعقود والإيقاعات.

وأمّا النيابة : فهي عبارة ـ عند العقلاء ـ عن اعتبار وجود النائب منزلة وجوب المنوب عنه، وأنّه هو، فلابدّ أن يكون الفعل ممّا يعتبر فيه المباشرة أوّلاً وبالذات، كما في الحجّ ونحوه من العبادات، فالاستنابة إنّما هي في صورة عجز المنوب عنه عن العمل مباشرةً، فموارد النيابة مغايرة لموارد الوكالة عندهم.

وأمّا الولاية: فليست هي من هذا القبيل ولا ذاك، بل هي عبارة عن جعل السلطة والأولويّة بالتصرف على المولى عليه في أُموره لقصوره.

وكذلك النبوّة: فليست هي نيابة ولا وكالة.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤١٩ ـ ٤٢٠ .

وحينئذٍ فلو شكّ في صحّة فعل الوليّ، فلا إشكال في جريان أصالة الصحّة فيه، وكذلك الوكيل؛ لأنّه فعله، لا فعل الموكِّل.

وأمّا النيابة : فالإشكال فيها إنّما هو من جهة توهّم اعتبارها تنزيلَ فعل النائب منزلة فعل المنوب عنه، فكأنّه صادر عنه لا عن النائب، فلا مجال لأصالة الصحّة فيه، لكن قد عرفت أنّه ليس كذلك، بل اعتبارها هو تنزيل وجود النائب منزلة وجود المنوب عنه، مع أنّ الفعل للنائب، فقول الشيخ{{قدس سره}}: إنّه فعل قائم بالمنوب عنه، لا بالنائب؛ بحيث تجري قاعدة الفراغ.

ففيه : أنّه ليس كذلك، بل هو فعل النائب، فلا مانع من جريان أصالة الصحّة فيه، ومجرّد تنزيل وجوده منزلة وجود المنوب عنه لايمنع من جريانها.

وتوهّم : أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء غير تلك الصورة ، أيضاً ممنوع.

ثمّ ما ذكره ـ من أنّه يمكن أن يكون للفعل جهتان ... إلى آخره ـ فهذان الاعتباران ممّا لايجتمعان ، فإنّه لو اعتبر أنّ فعل النائب فعل للمنوب عنه، فكيف يمكن اعتبار أنّه فعله نفسه؟!

فالحقّ : أنّ الفعل للنائب، لكن اعتبر وجوده وجود المنوب عنه تنزيلاً، ولهذا لابدّ في الجهر والإخفات من مراعاة تكليف نفسه، وفي القصر والإتمام من مراعاة تكليف المنوب عنه.

وظهر بذلك ما في إشكال بعضٍ : في الائتمام بمن يصلّي عن الميّت نيابة؛ لأنّه بمنزلة الميّت.

فإنّه في غير محلّه؛ إذ لاريب في أنّ المصلّي هذا ليس بميّت، بل هو منزّل منزلة الميّت، لا أنّه نفسه.

الأمر السادس : عدم حجيّة مثبتات أصالة الصحّة

هل تكون أصالة الصحّة من الأمارات العقلائيّة التي مثبتاتها حجّة، أو أنّها وإن كانت كاشفة عن الواقع عندهم، لكن ليست مثبتاتها حجّة، أو أنّها أصل تعبّديّ عندهم؟

لابدّ من ملاحظة بناء العقلاء بالنسبة إلى لوازمها، فنقول: المعلوم من بنائهم هو الحمل على الصحّة في نفس العمل، كما لو صلّى أحد إلى جهة، وشكّ في صحّة صلاته؛ من جهة الشكّ في أنّ القبلة هي هذه الجهة التي صلّى إليها أو لا، فإنّ تلك الصلاة عندهم محكومة بالصحّة، وأمّا أنّ القبلة أيضاً هي هذه الجهة؛ ليترتّب عليها آثارها، فلا.

نعم لو فرض أنّ بناءهم عليها، إنّما هو لكشفها عن الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، لزم القول بأنّها أمارة، ومثبتاتها حجّة، لكن ليس كذلك؛ لعدم بنائهم فيها على ثبوت لوازمها العقليّة والعاديّة وملزوماتها.

قال الشيخ الأعظم : لو دار الأمر بين كون الثمن في المعاملة الصادرة من الغير خمراً أو خلّاً، فأصالة الصحّة في نفس البيع جارية، لكن لايحكم بأنّ الثمن خلّ، وأنّه منتقل إلى البائع؛ لاستصحاب عدم الانتقال[١].

وأورد عليه الميرزا النائيني قدس سره **بوجهين** :

الأوّل : قد تقدّم بيانه وعدم تماميّته .

الثاني : أنّه لا معنى لهذا التفكيك؛ إذ لو قلنا بعدم انتقال الثمن إلى البائع، ولا المثمن إلى المشتري، فلا فائدة في جريان أصالة الصحّة في نفس البيع، وإن قلنا بانتقال

---

١ ـ فرائد الأصول : ٤٢٠ سطر ٢٢ .

المثمن إلى المشتري، دون الثمن إلى البائع، يلزم وقوع البيع بلا ثمن[1].

أقول : لا مانع من التفكيك بين الآثار في عالم التعبّد؛ ألا ترى أنّه لو توضّأ بالماء المستصحب النجاسة غافلاً وصلّى، فإنّ صلاته صحيحة؛ لقاعدة الفراغ، مع أنّ الماء محكوم بالنجاسة، وكذا أعضاء الوضوء، فلو دار الثمن بين الخمر والخلّ، فأصالة الصحّة في البيع لا تثبت كونَ الثمن خلّاً، ووقوعَ البيع بينه وبين المثمن؛ لأنّه لازم عقليّ لها، وحينئذٍ فيحكم بأنّ المبيع للمشتري، ولا يحكم بأنّ الخلّ للبائع.

نعم العلم الإجمالي بأنّ أحد المالين للمشتري مطلب آخر.

ثمّ لو ترتّبت الآثار الشرعيّة على أصالة الصحّة، كما لو طلّق امرأته، وشكّ في صحّة الطلاق، فإنّ مقتضى أصالة الصحّة في طلاق الغير امرأته، هو الحكم بصحّة الطلاق، ويترتّب عليه وجوب العدّة، ثمّ جواز تزويجها من غيره بعد العدّة، ثمّ ترتيب آثار الزوجيّة الثانية...وهكذا. وقد تقدّم في باب الاستصحاب: أنّ ترتّب جميع تلك الآثار ليس مستنداً إلى الاستصحاب، بل الاستصحاب إنّما هو لإثبات مبدأ السلسلة، وأمّا الآثار المتأخّرة عنه بواسطة أو وسائط شرعيّة، فإنّما هي بالكُبريات الشرعيّة الكلّيّة، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فإنّ أصالة الصحّة إنّما هي لإثبات مبدأ السلسلة، وأمّا الآثار الشرعيّة المتأخّرة عنه، فإنّما هي لأجل شمول الكُبريات الكلّيّة الشرعيّة لها، كالأدلّة الدالّة على وجوب العدّة على المطلّقة صحيحاً، أو الدالّة على جواز تزويجها بعد العدّة وأمّا عدم ترتّب الآثار العقليّة والعاديّة، فهو لعدم الكبرى كذلك، لا أنّ بناء العقلاء على ترتّب الآثار الشرعيّة، دون العقليّة.

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٦٦.

الأمر السابع : حول تقدّم أصالة الصحّة على الاستصحاب

هل تتعارض أصالة الصحّة مع الاستصحاب مطلقاً، أو أنّه فرق بين الأُصول الموضوعيّة والحكميّة في ذلك؟

قال الشيخ الأعظم ما محصّله : لا إشكال في تقدّم أصالة الصحّة على مثل استصحاب عدم النقل ونحوه، لو شكّ في صحّة البيع الصادر من الغير؛ لأنّها ترفع الشكّ في موضوع الاستصحاب المذكور تعبّداً؛ لأنّ الشكّ في الانتقال مسبّب عن الشكّ في صحّة العقد وعدمه، وأنّه جامع لشرائطها وعدمه، وبأصالة الصحّة يُحرَز ذلك.

وأمّا مثل أصالة عدم البلوغ أو عدم اختيار البائع، ففي تقديم أصالة الصحّة عليه وعدمه إشكالٌ؛ لأنّه كما يقتضي أصالة الصحّة كون العاقد بالغاً، كذلك يقتضي استصحاب عدم البلوغ عدمه؛ لأنّ العقد أمر وجدانيّ، والشكّ إنّما هو في بلوغ العاقد، فيستصحب عدمه، ويترتّب عليه عدم الانتقال، فيتعارضان.

ثمّ أورد عليه : بأنّ الموضوع للحكم بعدم الانتقال هو عدم صدور العقد من البالغ وهو مورد الاستصحاب، لا صدور العقد عن غير البالغ، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببيّة العقد المذكور للانتقال؛ حتّى تعارض أصالة الصحّة المقتضية لسببيّة العقد للانتقال، وأصالة الصحّة تثبت تحقّق العقد من البالغ، ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببيّة هذا العقد ـ الذي هو مقتضى الاستصحاب ـ وبين وقوع العقد الصادر من البالغ الذي يقتضيه أصالة الصحّة؛ لأنّه من قبيل معارضة المقتضي مع اللاّمقتضي[1]. انتهى.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٢١ سطر ٣.

أقول : لقائل أن يقول : إنّ ما ورد في النصّ والفتوى: هو أنّ الصبيّ عمده وسهوه سواء، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ الموضوع لأثر النقل والانتقال هو صدور العقد من البالغ.

ثمّ ما أفاده : من استصحاب عدم صدور العقد من البالغ: إن أراد استصحاب أصل العدم بنحو الكلّي فلايفيد، وإن أراد به استصحاب عدم صدور هذا العقد الخاصّ من بالغ، فليس له حالة سابقة.

وأمّا ما أفاده أخيراً : من أنّه من قبيل معارضة المقتضي مع اللّامقتضي.

ففيه : أنّ الاستصحاب أيضاً مقتضٍ لعدم الانتقال، فهو من قبيل معارضة المقتضِيين.

والتحقيق في المقام : ما عرفت سابقاً : من أنّ الدليل على أصالة الصحّة هو بناء العقلاء، وهو دليل لبّيّ لا لسان له، فليس المقام مقام الشكّ السببي والمسبّبي، وملاحظة حكومتها على الاستصحاب أو العكس؛ لما تقدّم: من أنّ ذلك مختصّ بالدليلين اللفظيّين، وما نحن فيه ليس كذلك.

وتوهّم : اختصاص أصالة الصحّة بالمتديّنين بدين الإسلام في غاية الفساد؛ لما نشاهد بالعيان من بناء غير المتديّنين عليها أيضاً، وإن لم تكن باسمها ورسمها فيما بينهم، فإذا كان الدليل على أصالة الصحّة هو بناء العقلاء عليها، فالذي هو فيما بينهم هو ترتّب آثار الصحّة في فعل الغير من العقد وغيره، وأمّا أنّ بناءهم على ذلك مستند إلى تحقّق السبب ووجوده أوّلاً، ثمّ ترتّب المسبّب، فلم يثبت ذلك، بل الثابت بينهم هو مجرّد ترتيب الآثار، وحينئذٍ فليس المقام مقام الشكّ السببي والمسبّبي، وتقدّم بيان عدم الفرق ـ في جريان أصالة الصحّة ـ بين أقسام الشروط وأجزاء العقد، سوى المقوّمة له منها، فبمجرّد الشكّ في الانتقال وعدمه ـ من جهة الشكّ في اجتماع جميع شرائط العقد وعدمه ـ يجري أصالة الصحّة، وبها يرتفع الشكّ، ولا مجال

للاستصحاب ـ حينئذٍ ـ أصلاً حتّى يقال: إنّه معارَض بأصالة الصحّة في بعض الصور دون بعض، بل الذي يمكن أن يبحث عنه: هو أنّ استصحاب عدم الانتقال هل يصلح للرادعيّة عن هذا البناء العقلائي، أو لا؟

والحقّ : عدم صلاحيّته لذلك؛ لافتقاره إلى بيانٍ أوفى من ذلك ، بل لايبقى ظنّ ولا شكّ عند العقلاء في موارد جريان أصالة الصحّة؛ حتّى يجري فيه الاستصحاب، ولهذا لايصلح قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لايُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[1] للرادعيّة عنها وعن مثل العمل بخبر الثقة واليد ونحوهما، ولاينقدح ذلك في أذهان العرف والعقلاء.

---

١ ـ النجم (٥٣) : ٢٨ .



المبحث الرابع

حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة

وممّا يمكن أن يعارِض الاستصحابَ من القواعد «القُرعة»، وحيث إنّها من القواعد المهمّة أيضاً، لابأس بتفصيل الكلام فيها في أُمور :

الأمر الأوّل : في دليل اعتبارها

يقع الكلام في بيان مدركها، وأنّه هل يستفاد العموم أو الإطلاق من الأخبار الواردة فيها، أو لا؟ وملاحظة أنّه هل يوجد في مواردها الخاصّة ـ التي وردت فيها النصوص ـ جامع هو مصبّ القُرعة أو لا؟

والأخبار الواردة فيها: منها عامّة، ومنها واردة في موارد خاصّة:

فمن الأُولى : ما رواه الشيخقدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن موسى بن عمر، عن عليّ بن عثمان، عن محمّد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن شيء، فقال لي: (**كلّ مجهول ففيه القُرعة**).

قلت : إنّ القرعة تخطئ وتُصيب.

قال : (كلّما حكم الله به فليس يخطئ)[١].

وسند الشيخ إلى محمّد بن حكيم ضعيف، لكن للصدوق رحمه الله إليه طريقان[٢]، كلاهما صحيحان.

وأمّا محمّد بن حكيم فهو وإن لم يوثّقه النجاشي[٣] والشيخ قدس سره[٤]، لكن الظاهر أنّه ثقة؛ بملاحظة كثرة رواياته، ونَقْل كثير ممّن لا يروي إلّا عن ثقة عنه، مثل البزنطي وابن أبي عمير، مضافاً إلى فتوى كثير ممّن لا يُفتي إلّا بمضمون الروايات قريباً من ذلك، كالشيخ في «النهاية» في باب «سماع البيّنات» حيث قال: وكلُّ أمر مشكل مجهول يشتبه الحكم فيه، فينبغي أن تستعمل فيه القُرعة لما روي عن أبي الحسن موسىٰ عليه السلام وعن غيره من آبائه وأبنائه عليهم السلام من قولهم عليهم السلام : (كلّ مجهول ففيه القرعة).

قلت له : إنّ القُرعة تُخطئ وتُصيب.

فقال: (كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ)[٥].

وعن الشهيد في «القواعد»: ثبت عندنا قولهم عليهم السلام : (كلّ مجهول فيه القُرعة)[٦].

وعن «الخلاف» : إنّ مذهبنا أنّ القُرعة لكلّ أمر مجهول[٧].

وادّعى الحلّي على ذلك الإجماع من الشيعة الإمامية، وتواترت به الأخبار والآثار[٨]. انتهى.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٤٠ / ٥٩٣ ، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩ ، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٣، الحديث ١١ .

٢ ـ الفقيه (شرح مشيخة الفقيه) ٤ : ٨٨ .

٣ ـ رجال النجاشي : ٣٥٧ / ٩٥٧ .

٤ ـ الفهرست : ١٤٩ .

٥ ـ النهاية: ٣٤٦ .

٦ ـ القواعد والفوائد ٢ : ١٨٣ .

٧ ـ الخلاف ٢ : ٦٣٨ المسألة ١٠ .

٨ ـ السرائر ٢ : ١٧٣ .

فلا إشكال في هذه الرواية من جهة السند.

وروى العامّة : أنّ القُرعة لكل أمر مشتبهٍ أو مشكِل.

وعن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهم السلام : أنّهم أوجبوا القُرعة فيما أشكل، قال أبو عبدالله عليه السلام : (وأيّ حكم في الملتبس أثبت من القُرعة، أليس هو التفويض إلى الله)، ثمّ ذكر قصّة يونس وعبد المطلب[1].

وعن الشيخ المفيد في «الاختصاص» بسنده عن عبدالرحيم ، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنّ عليّاً عليه السلام إذا ورد عليه أمر لم يجد فيه كتاب وسنّة، ساهم فيه وأصاب) .

ثمّ قال: (يا عبدالرحيم تلك من المعضلات)[2] يعني: القُرعة واردة في الموارد المعضلة التي أشكل فيها الأمر، أو أنّ تلك القضيّة منها .

ومنها ما في ذيل صحيحة أبي بصير بسند الصدوق : (ليس من قوم تقارعوا، ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ)[3].

وقريب منها رواية عبّاس بن هلال[4]، ومرسلة فقه الرضا عليه السلام[5]، ورواية

---

١ ـ دعائم الإسلام ٢ : ٥٢٢ / ١٨٦٤، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٣ ، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١١ ،الحديث ١ و ٢ .

٢ ـ الاختصاص : ٣١٠ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٨، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١١ ، الحديث ١٤ .

٣ ـ الفقيه ٣ : ٥٤ / ١١، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٣ ، الحديث ٦.

٤ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٦٣ / ١٢٩٨ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٩٣ ، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

٥ ـ فقه الرضا : ٢٦٢، باب القضاء والأحكام، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٤ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

أحمد بن محمّد البرقي[١]، وابن طاووس[٢]، وفي جميعها : (أيّ قضيّة أعدل من القُرعة إذا فوّض الأمر إلى الله؛ أليس الله تعالىٰ يقول : ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾[٣]).

ومن الأخبار التي يمكن استفادة العموم منها ـ في خصوص باب تعارض البيّنتين ـ رواية داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهدين شهدا على أمر واحد، وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهد الأوّلان عليه، واختلفوا، قال عليه السلام : (يُقرع بينهم، فأيّهما قُرع عليه اليمين، وهو أولى بالقضاء)[٤].

قوله عليه السلام : (أولى بالقضاء) يعني: يُحكم بأنّه مُنكِر، والآخر مُدّعٍ، وفي بعض الأخبار: (هو أولى بالحقّ)[٥]، كما لايخفىٰ على من تتبّع اصطلاحات باب القضاء.

ومنها صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله البصري برواية الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: (كان عليّ عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عَدْلهم سواء وعددهم، أقرع بينهما على أيّهما تصير اليمين، وكان يقول: اللّهمّ ربَّ السماوات السبع وربَّ الأرضين السبع أيّهما كان له الحقّ فأدِّهِ إليه. ثمّ يجعل الحقّ للذي يصير عليه اليمين إذا حلف)[٦].

---

١ ـ المحاسن: ٦٠٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٩١ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٣ ، الحديث ١٧ .

٢ ـ فتح الأبواب، الباب الحادي والعشرون، بحار الأنوار ١٠١ : ٣٢٥ / ٥.

٣ ـ الصافات (٣٧) : ١٤١ .

٤ ـ الكافي ٧ : ٤١٩ / ٤، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٣، كتاب القضاء ، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٣ ، الحديث ٦ .

٥ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٣٥ / ٥٧٧ ، الاستبصار ٣ : ٤٠ / ٨ ، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٥ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٢ ، الحديث ١١ .

٦ ـ الفقيه ٣ : ٥٣ / ٩ باختلاف يسير، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٣ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية

وفي الفقه الرضوي عليه السلام : (وإذا لم يتهيّأ فيها الإشهاد فلابدّ من الرجوع إلى القُرعة)[١].

ومن الثانية: الروايات الواردة فيها في الموارد الخاصّة المتشتّتة في أبواب الشهادات والقضاء والإرث وغيرها: مثل قضيّة الإشهاد على الدابّة[٢]، والإشهاد بالإيداع[٣]، ومورد اشتباه الولد[٤]، والإشهاد على الزوجة[٥]، وقضيّة الشابّ الذي خرج أبوه مع جماعة ثمّ جاؤوا وشهدوا بموته[٦]، وقضيّة عتق ثلث العبيد[٧]، وقضيّة وصيّة ثلث أبيه[٨]، ومورد الاشتباه بين الولد والعبد

← الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٢ ، الحديث ٥ .

١ ـ فقه الرضا : ٢٦٢ ، باب القضاء والأحكام، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٤ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٣٤ و ٢٣٦ / ٥٧٦ و ٥٨٢ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٥ و ١٨٦، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٢ ، الحديث ١٢ و ١٥ .

٣ ـ الكافي ٧ : ٤٢٠ / ١، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٣٥ / ٥٧٨ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٣ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٢ ، الحديث ٧ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ٨ : ١٦٩ و ١٧٠ / ٥٩٠ و ٥٩١، وسائل الشيعة ١٤ : ٥٦٦ ، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٥٧ .

٥ ـ الكافي ٧ : ٤٢٠ / ٢ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٤ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٢ ، الحديث ٨ .

٦ ـ الكافي ٧ : ٣٧١ / ٨ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠٤ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ٢٠ ، الحديث ١.

٧ ـ الفقيه ٣ : ٧٠ / ٢٣ ، تهذيب الأحكام ٨ : ٢٣٤ / ٨٤٢ و ٨٤٣ ، وسائل الشيعة ١٦ : ٦٥ ، كتاب العتق ، الباب ٦٥ .

٨ ـ الفقيه ٤ : ١٥٩/ ١٣، تهذيب الأحكام ٩ : ٢٢٠ / ٨٦٤ ، وسائل الشيعة ١٣ : ٤٦٤ ، كتاب الوصايا، الباب ٧٥ .

المحرّر[١]، ومورد اشتباه صبيّين أحدهما مملوك والآخر حرّ[٢]، ومورد الخنثى المُشكِل[٣]، ومورد عتق أوّل مملوكه[٤]، ومورد اشتباه المعتق بغيره[٥]، ومورد عتق عبيده في مرض الموت ولا مال له[٦]، ومورد اشتباه الغنم الموطوءة[٧]، ومورد قسمة أمير المؤمنين عليه السلام المال الذي أُعطي من إصبهان[٨]، وقضيّة مساهمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قريشاً في بناء البيت[٩]، ومورد استعلام موسى عليه السلام النّمّامَ بالقرعة[١٠]، ومورد مساهمة

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ١٧١ / ٧٠٠ ، وسائل الشيعة ١٣ : ٤٢٧ ، كتاب الوصايا، الباب ٤٣، الحديث ١ .

٢ ـ الكافي ٧ : ١٣٧ و ١٣٨ / ٤ و ٧ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٩٢ ، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ٤ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٥٦ و ٣٥٧ / ١٢٧٣ و ١٢٧٧ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٧٩ ، كتاب الفرائض والمواريث ، الباب ٤ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ٨ : ٢٢٥ و ٢٢٦ / ٨١٠ و ٨١٢ ، وسائل الشيعة ١٦ : ٥٨ ، كتاب العتق، الباب ٥٧ .

٥ ـ الكافي ٦ : ١٩٧ / ١٤ ، تهذيب الأحكام ٨ : ٢٣٠ / ٨٣٠ ، وسائل الشيعة ١٦ : ٣٧ ، كتاب العتق ، الباب ٣٤ .

٦ ـ صحيح مسلم ٣: ٤٩٠/ ٥٦، سنن أبي داود ٢: ٤٢٢ / ٣٩٥٨، جامع الأُصول ٨: ٧١ ـ ٧٣.

٧ ـ تحف العقول : ٣٥٩ ، تهذيب الأحكام ٩ : ٤٣ / ١٨٢ ، وسائل الشيعة ١٦: ٤٣٦ ، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة ، الباب ٣٠ ، الحديث ١ و ٤ .

٨ ـ الغارات ١: ٥١، وسائل الشيعة ١١ : ٨٧ ، كتاب الجهاد ، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٤١ ، الحديث ١٣ .

٩ ـ الكافي ٤ : ٢١٨ / ٥، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٦ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١١ ، الحديث ١٠ .

١٠ ـ مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٥ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١١، الحديث ٥ .

رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بين أزواجه إذا أراد سفراً[١]... إلى غير ذلك من الموارد الخاصّة التي استعملت فيها القُرعة.

الأمر الثاني : القول في التخصيص المستهجن لعمومات القرعة

المشهور بين المتأخّرين[٢]: أنّه قد ورد في أخبار القُرعة ـ عموماتها ومطلقاتها ـ تخصيصات كثيرة جدّاً؛ بحيث صارت مستهجناً لايصدر من الشارع، فيكشف ذلك عن وجود قيود في أخبارها لم تصل إلينا، فلابدّ من الاقتصار في العمل بالقُرعة على موارد عَمِلَ المشهور بها فيها، وإلّا فلا يمكن الأخذ بعموماتها وإطلاقاتها، حتّى أنّ ذلك صار من المسلّمات بينهم، وذكره صاحب الوسائل[٣] أيضاً، ولكنّه عبارة أُخرى عن سقوط أخبار القُرعة عن درجة الاعتبار.

لكن مقتضى التأمّل والتتبّع عدم استقامة ذلك، فإنّه لاشكّ في وجود القُرعة بين العقلاء واعتبارها عندهم، واستقرار بناؤهم عليها بما هم عقلاء، وإن لم يكونوا منتحلين بدين ومذهب في موارد المنازعة والاختصام في مال أو حقّ، ولم يكن لهم طريق إلى الإصلاح ورفع المخاصمة بينهم، فإنّهم يُقرِعون في هذه الموارد، ومورد الآيتين هو مورد بناء العقلاء عليها فيه، لا لأجل كشفها عن الواقع كما في الأمارات، بل لمجرّد الإصلاح ورفع التنازع والاختصام بينهم، والقُرعات المتداولة بين الناس في زماننا هذا أيضاً من أقسام القُرعة، مع أنّه ليس في كثير من مواردها واقع معين عند الله تعالى مجهول عندنا، كما في تقسيم الأموال لتعيين سهم كلّ واحد من الشركاء فيها،

---

١ ـ الاختصاص : ١١٨، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٧ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١١ ، الحديث ١٣ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٩٣ ، أجود التقريرات ٢ : ٤٩٤ .

٣ ـ الفصول المهمّة : ٢٨٠ .

وكان بناؤهم عليها من سابق الزمان وقديم الأيّام، مثل زمان يونس عليه السلام[1]، وفي قضيّة مريم عليها السلام وتعيين من يكفلها[2]، واختلاف قريش في تعيين سهام بناء البيت الشريف[3].

وبالجملة : لاريب أنّ لها عند العقلاء مصبّاً خاصّاً، هو باب تزاحم الحقوق عند التنازع والتخاصم والاختلاف؛ سواء كان هناك واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم أم لا، وأمّا في غير ذلك فليس لهم بناء عليها، مثل استخراج الطاهر من الإناءين اللّذين عُلم بنجاسة أحدهما إجمالاً، أو القبلة، ونحو ذلك.

وتقدّم أنّ عدم ردع الشارع عن العمل بها كافٍ في إمضاء بنائهم، والموارد الخاصّة ـ التي تقرب من خمسين مورداً ـ كلّها من قبيل تزاحم الحقوق، مثل مورد إرث الخنثى المُشكِل، الذي هو مورد التنازع في المال، وكذلك اشتباه العبد المعتَق بغيره، فالأخبار الواردة في القُرعة ليست في مقام تأسيس حكم جديد، بل إمضاء لما استقرّ عليه بناء العقلاء.

نعم، قد يتوهّم: أنّ أخبار القُرعة في استخراج الشاة الموطوءة ليست من قبيل الحقوق، مثل صحيحة محمّد بن عيسىٰ عن الرجل عليه السلام : أنّه سُئل عن رجل نظر إلى راعٍ نزا على شاة.

قال: (إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتُحرق، وقد نجت سائرها)[4].

---

١ ـ الصافّات (٣٧) : ١٤١ .

٢ ـ آل عمران (٣) : ٤٤ .

٣ ـ الكافي ٤ : ٢١٨ / ٥، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٧٦، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم واحكام الدعوى ، الباب ١١ ، الحديث ١٠ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٤٣ / ١٨٢ ، وسائل الشيعة ١٦ : ٤٣٦ ، كتاب الأطعمة والأشربة،

ولكن يمكن إرجاع ذلك إلى باب تزاحم الحقوق في الحيوانات، مضافاً إلى أنّه يمكن أن تكون الشياه لأشخاص مختلفة متعدّدة، فيصير من قبيل تزاحم الحقوق في الآدميّين، مع أنّه على فرض استثناء هذا المورد تعبّداً لايصحّ التعدّي عنه.

والحاصل: أنّ مصبّ أخبار القُرعة ومواردها الخـاصّة، أيضا هو مورد بـناء العقلاء على استعمالها فيه، ويشهد لذلك رواية ثعلبة بن ميمون، ـ وبمضمونها روايات أُخر [1] ـ عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سُئل عن مولود ليس بذكر ولا أُنثى؛ ليس له إلّا الدُّبر، كيف يورِّث؟

قال: (يجلس الإمام، ويجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعو الله، وتُجال السِّهام عليه على أيّ ميراث يورَّث؛ على ميراث الذكر أو ميراث الأُنثىٰ، فأيّ ذلك خرج عليه ورّثه.

قال: وأيّ قضيّة أعدل من قضيّة تُجال عليها السهام؛ يقول الله تعالىٰ: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾.

قال: (وما من أمر يختلف فيه اثنان إلّا وله أصل في كتاب الله، ولكن لاتبلغه عقول الرجال)[2].

فإنّهـا تدلّ على أنّ القُرعة أصلها من كـتاب الله، مـأخوذة مـنه، ولاريب أنّ موردها في كتاب الله من باب تزاحم الحقوق، وكذلك قوله: (أيّ قضيّة) ـ أي قضاء ـ يدلّ على اختصاص القُرعة بباب القضاء.

← أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٠، الحديث ١.

١ ـ أنظر وسائل الشيعة ١٧ : ٥٧٩، كتاب الفرائض والمواريث، أبـواب مـيراث الخـنثى ومـا أشبهه، الباب ٤.

٢ ـ الكافي ٧ : ١٥٨ / ٣، تهذيب الأحكام ٩ : ٣٥٧ / ١٢٧٥، وسائل الشـيعة ١٧ : ٥٨٠، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٤، الحديث ٣.

وفي كتاب العتق من المستدرك مايدلّ على أنّ حكم القرعة منحصر بالإمام، مثل ما عن أحدهماعليهما السلام، قال: (القُرعة لاتكون إلّا للإمام)[1]؛ يعني وليّ أمر المسلمين، لا خصوص الإمام عليه السلام.

ويدلّ على اختصاص القُرعة بباب التزاحم في الحقوق رواية جميل قال: قال الطيّار لزرارة: ما تقول في المساهمة أليس حقّاً؟ فقال زرارة: بلى هي حقّ.

فقال الطيّار: أليس قد ورد: أنّه يخرج سهم المُحِقّ؟

قال: بلى.

قال: فتعالَ حتّى أدّعي أنا وأنت شيئاً، ثمّ نُساهم عليه، وننظر هكذا هو.

فقال زرارة: إنّما جاء الحديث: (بأنّه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا، إلّا خرج سهم الُمحِقّ، فأمّا على التجارب، فلم توضع على التجارب).

فقال الطيّار: أرأيت إن كانا جميعاً مدّعيين ما ليس لهما من أين يخرج سهم أحدهما؟

فقال زرارة: إذا كان كذلك جُعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادّعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح[2].

وأمّا رواية محمّد بن حكيم المتقدّمة، فحيث إنّ الشيء المذكور في السؤال ممّا لايصلح أن يكون مورداً للسؤال، فلابدّ أن يكون قد ذكر في السؤال مايصلح أن يسأل عنه، قد أسقطه الراوي، وحيث إنّ الساقط في السؤال غير معلوم، فلعلّه كان ممّا يصلح للقرينيّة على عدم إرادة العموم في الجواب، فلايصحّ التمسّك بعموم الجواب.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٤٠ / ٥٩٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٣، الحديث ٩ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٣٨ / ٥٨٤ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٨ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٣ ،الحديث ٤ .

مضافاً إلى أنّه ـ بعدما عرفت : من أنّ المرتكز في أذهان العرف والعقلاء اختصاص القُرعة بباب تزاحم الحقوق ، والروايات المتقدّمة كلّها متّفقة على ذلك ـ لايصحّ حينئذٍ رفع اليد عن تلك بمجرّد هذه الرواية مع الاحتمال المتقدّم ذكره فيها، مع أنّ هذه الرواية بعينها بمرأىً ومنظر الشيخ قدس سره والحلّي والشهيد قدس سرهما، ومع ذلك لم يذكر واحد من هؤلاء الأعاظم القُرعة في غير باب تزاحم الحقوق، كما تقدّمت عبائرهم.

قال الشهيد قدس سره : إنّ الضغائن والاختلافات تُرفع بها[1]، وعبارة «النهاية» المتقدّمة ـ بمناسبة إيراده إيّاها في ضمن القضايا المشكلة في باب القضاء ـ ظاهرة في أنّ القُرعة لكلّ أمر أشكل فيه الأمر عند القاضي، لا مطلقاً، والمراد بالحكم فيها هو حكم القاضي، لا حكم الله تعالى الواقعي، كما لايخفى على من له أُنس باصطلاحات باب القضاء.

قال في «الخلاف» ـ في تعارض البيّنات بعد اختيار القُرعة ـ : دليلنا إجماع الفرقة على أنّ القُرعة لكلّ أمر مجهول مشتبه[2].

ولو عمّ الإجماع المذكور غير موارد التنازع في الحقوق أيضاً، لما افتقر العمل بالقُرعة إلى الشهرة في كلّ مورد يتمسّك بها من الموارد الخاصّة، كما ذكره المتأخّرون.

وكذلك ما ذكره ابن إدريس في باب سماع البيّنات : كلّ أمر مشكل يشتبه فيه الحكم ففيه القُرعة؛ لما روي عنهم عليهم السلام ، وأجمعت به الشيعة الإماميّة... إلخ[3].

فالمراد بالحكم فيها هو حكم القاضي، فإنّه الذي تواترت به الأخبار، وأجمعت عليه الشيعة الإماميّة، لا حكم الله تعالى في الوقائع، فإنّه لم يرد فيه رواية، ولم يقل به أحد من الشيعة، وكذلك في الموضوعات، إلّا سعيد بن طاووس في مورد اشتباه

---

١ ـ القواعد والفوائد ٢ : ١٨٣ .

٢ ـ الخلاف ٢ : ٦٣٨ المسألة ١٠ .

٣ ـ السرائر ٢ : ١٧٣ .

القبلة[1]، وأفتىٰ بها جميع الفقهاء في موارد التنازع في الحقوق وإن لم يرد فيه نصّ بالخصوص، بل ممّا هو شبيه بموارد النصوص، فراجع مسائل التنازع من أبواب النكاح، والطلاق، والتجارة، واللُّقَطَة، والقضاء، والإجارة، والصلح، والوصيّة، والميراث، والعِتق، وكتاب الصيد، والذباحة، وإحياء الموات، والشُّفعة، والإقرار، والغصب، وغير ذلك من كتب الفقه، وفتوى الفقهاء بها في موارد لم يرد فيها نصّ بالخصوص.

فظهر من ذلك : أنّ التخصيص في أخبار القُرعة نادر جدّاً، كما في الدرهم الوَدَعيّ ونحوه، فما ذكره المتأخّرون مبنيّ على دعوى عموم أخبار القُرعة لجميع موارد الشبهة حتّى في غير باب التنازع في الحقوق، وليس كذلك.

الأمر الثالث : هل القرعة أمارة على الواقع أم أصل ؟

لاريب في أنّ القُرعة ليست أمارة عند العقلاء؛ سواء كان هناك معلوم معيّن في الواقع أم لا.

أمّا في الثاني فواضح؛ لفرض عدم واقع معيّن فيه؛ حتّى يستكشف بالقُرعة، كما في القُرعة في مقام تقسيم الأموال المشتركة لإخراج السهام.

وكذلك في الأوّل؛ لأنّها ليست عندهم علىٰ نحوين كاشفة عن الواقع في أحدهما دون الآخر، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام في أنّها كذلك عند الشارع أيضاً، أو أنّها أمارة عنده.

وتقدّم : أنّ الظاهر الذي تطمئنّ به النفس: أنّ الشارع لم يؤسّس فيها شيئاً، كما

---

١ ـ نقله عنه في مدارك الأحكام ٣ : ١٣٧ .

في قصّة يونس عليه السلام[١] ومريم عليها السلام[٢]، فإنّه إخبار من الله تعالىٰ عن ذلك، لا أنّه تشريع لأصل القُرعة.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الطريقيّة والأماريّة ليست قابلة للجعل، وعلى فرض تسليم ذلك فهو غير ممكن بالنسبة إلى القُرعة التي لا كاشفيّة لها أصلاً، ولذا لايمكن جعل الشكّ طريقاً إلى الواقع، نعم يمكن التعبّد فيه بأحد الطرفين، لكنّه غير جعل الطريقيّة والكاشفيّة له، مع أنّ لسان الأخبار فيها ليس لسان جعل الطريقيّة؛ لأخذ الشكّ والجهل في موضوعها؛ لقوله عليه السلام: (القُرعة لكلّ أمر مجهول أو مشتبه)[٣]، فهو نظير قوله عليه السلام: (رُفع ما لا يعلمون)[٤].

وأمّا الروايات الواردة في الموارد الخاصّة حتّى قولهم عليهم السلام فيها: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله تعالى)[٥]، فإنّها أيضاً لاتدلّ على أماريّتها، بل هي ظاهرة في أنّ الله تعالى يُوقع الحقّ على مستحقّه بأسباب غيبيّة، لا أنّها كاشفة بنفسها عن الواقع، كما في خبر الواحد واليد ونحوهما؛ ممّا هو بنفسه أمارة على الواقع، ولذا يبقى الجهل والشكّ بحاله بعد القُرعة أيضاً.

نعم يظهر من رواية مباحثة الطيّار مع زرارة المتقدّمة: أنّه فهم زرارة: أنّ القُرعة أمارة، لكنّه ليس حجّة علينا.

---

١ ـ الصافات (٣٧) : ١٤١.

٢ ـ آل عمران (٣) : ٤٤.

٣ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٤٠ / ٥٩٣، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٣، الحديث ١١.

٤ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٥ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٣٨ / ٥٨٤، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٣، الحديث ٤.

وأمّا ما في بعض روايات التفويض من قوله عليه السلام: (خرج سهم المُحِقّ)[١] فمعناه: أنّه يجعل المُحقّ من خرج اسمه، ولذا يفتقر إلى اليمين، ولو كانت أمارة لما احتاج إلى اليمين.

وكذلك قوله: (هو أولى بالحقّ)[٢] أو القضاء[٣]؛ أي: يجعل مُنكِراً ويكلّف الآخر بالبيّنة، كما فعل الإمام كذلك بعد القُرعة.

وقوله عليه السلام في بعضٍ آخر منها: (فهو صادق)[٤]، فهو في مقام الظاهر الذي يُراد منه: أنّه في حكم المنكر الذي تكليفه اليمين، مع عدم إقامة الآخر البيّنة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ رواية عبّاس بن هلال ظاهرة في أنّها أمارة، وهي ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن محمّد بن الوليد، عن العبّاس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر أنّ ابن أبي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمّد بن علي عليهما السلام، فقال عليه السلام لهما: (بما تقضيان)؟

فقالا: بكتاب الله والسُّنّة.

قال: (فما لم تجداه في الكتاب والسُّنّة)؟

قالا: نجتهد رأينا.

قال عليه السلام: (رأيكما أنتما؟! فما تقولان في جاريتين ترضعان صبيّين في بيت

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٢٣٨ / ٥٨٤ و ٥٨٥، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٣، الحديث ٤ و ٥.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٢٣٥ / ٥٧٧، الاستبصار ٣: ٤٠ / ٨، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٥، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٢، الحديث ١١.

٣ ـ الكافي ٧: ٤١٩ / ٤، تهذيب الأحكام ٦: ٢٣٣ / ٥٧٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية القضاء وأحكام الدعوى، الباب ١٢، الحديث ٦.

٤ ـ الكافي ٧: ٣٧١ / ٨، تهذيب الأحكام ٦: ٣١٦ / ٨٧٥، وسائل الشيعة ١٨: ٢٠٤، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢٠، الحديث ١.

وسقط عليهما، فماتتا وسَلِمَ الصبيّان) ؟

قالا : القافة.

قال : (القافة يتجهّم منه لهما) .

قالا : فأخبرنا .

قال : (لا).

قال ابن داود مولىً له: جُعلت فداك بلغني أنّ أميرالمؤمنين عليّاًعليه السلام قال: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ، وألقوا سهامهم، إلّا خرج السهم الأصوب)[1].

وفيه أوّلاً : أنّ خروج السهم الأصوب إنّما هو لأجل تفويض الأمر إلى الله تعالى، وبجعله تعالى ذلك، لا أنّ القُرعة كاشفة عن ذلك، فإنّه ـ كما تقدّم ـ ليس لسانَ الأمارة: أي إلغاء احتمال الخلاف فيما يصلح لها.

وثانياً : هذه الرواية ـ مضافاً إلى ضعف سندها ـ غير واضحة الدلالة، ومن الممكن أن يكون الصادر من الإمام هكذا : «خرج سهم المحقّ»، كما في سائر الروايات المتقدّمة، فنقله الراوي بالمعنى؛ لزعمه اتّحاد مفاد العبارتين، مع أنّها تقرير للإمام لا بيان .

ثمّ إنّ هذه الروايات ـ الواردة في الموارد الخاصّة ـ لا تعرّض لها لبيان مورد القُرعة؛ وأنّها في أيّ مورد من الموارد، نعم الروايات العامّة متعرِّضة لموردها، فلابدّ أن تلاحظ النسبة بينها وبين الاستصحاب، لا الروايات الخاصّة، ولاريب أنّ لسان الروايات العامّة لسان الأصل؛ لأخذ الشكّ والجهل والاشتباه في موضوعها ، وحينئذٍ فالاستصحاب حاكم عليها؛ لارتفاع الجهل والشكّ الذي هو موضوعها به، نظير

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٦٣ / ١٢٩٨ . وسائل الشيعة ١٧: ٥٩٣ ، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم ، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

حكومته على أصالة الحِلّ والإباحة والطهارة ونحوها.

نعم بين مؤدّاهما العموم من وجه، فمن حيث اختصاص القُرعة بباب تزاحم الحقوق، هي أخصّ من الاستصحاب من هذه الجهة، ومن حيث اعتبار لحاظ الحالة السابقة في الاستصحاب فقط، فالاستصحاب أخصّ منها من هذه الجهة.

فما أفاده الشيخ الأعظمقدس‌سره من أنّ بينهما العموم المطلق، وأنّ مورد الاستصحاب أخصّ من مورد القُرعة[1]ـ مبنيٌّ على عدم اختصاصها بباب تزاحم الحقوق، وعمومها لجميع موارد الجهل، لكن عرفت خلافه.

وقال الميرزا النائيني ـ على ما في التقريرات ـ : الظاهر عدم إمكان اجتماع القُرعة مع الاستصحاب في مورد؛ حتّى تلاحظ النسبة بينهما؛ لأنّ التعبّد بالقُرعة إنّما هو في مورد يشتبه فيه موضوع التكليف، ويتردّد بين الأُمور المتباينة، ولا محلّ للقُرعة في الشبهات البَدْوّية؛ من غير فرق بين الشبهة التي هي مجرى أصالة البراءة والحِلّ، وبين مجرى الاستصحاب[2]. انتهى.

أقول: دليل القُرعة وإن اختصّ بما ذكرهقدس‌سره ـ من موارد العلم الإجمالي ـ لكن الاستصحاب لايختصّ بالشبهات البَدْوية الحكميّة، بل يجري في كثير من موارد العلم الإجمالي، كما هو معترف بذلك[3]، وصرّح بجريان استصحاب عدم عقد الأب إلى زمان وجود عقد الجدّ؛ فيما لو علم بوقوعهما، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما مع العلم بتأريخ عقد الجدّ[4]، فإنّ في هذا المورد لو فرض عدم جريان الاستصحاب، أو لم نقل

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٢٢ سطر ٢٣ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٧٨ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٩٦ ـ ٦٩٧ .

٤ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٥٠٨ ، حاشية المحقّق النائيني على العروة الوثقى ، كتاب النكاح ، فصل في أولياء العقد، المسألة ٩ و ٣٥ .

بتقدّمه على القُرعة، فلا مانع من جريانها، ومثله ما لو كان لأحد مال سابقاً، ثمّ تنازع فيه هو مع غيره مع فرض عدم اليد عليه لأحدهما، فإنّه يستصحب ملكيّته السابقة، وعلى فرض عدم تقدّم الاستصحاب على القُرعة يُقرع بينهما. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

الأمر الرابع: هل للأدلّة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟

في عمومات أخبار القُرعة ـ مثل قوله عليه السلام: (القُرعة لكلّ أمر مُشكِل)[1] بحسب مقام الثبوت ـ احتمالات:

الأوّل: أنّ المراد: كلّ أمر له واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندنا، ففيه القُرعة، كالمال المردّد بين كونه لزيد أو عمرو.

الثاني: أنّ المراد: كلّ مورد من موارد التنازع، اشتبه حكمه على القاضي ـ والتبس عليه ميزان القضاء؛ لعدم ما يميّز به المدّعي والمدعىٰ عليه ـ فيه القُرعة لتشخيص ذلك، كما لو وطأ اثنان امرأة واحدة في طُهْر واحد، فاحتبلت وادّعاه كلّ واحد منهما، فإنّه ليس فيه ما يميّز به المدّعي عن المنكر، فتختصّ بما إذا رُفع الأمر إلى القاضي الشرعي، والتبس عليه أمر القضاء فيه.

الثالث: أن تعمّ مضافاً إلى ما ذكر ـ من المورد الثاني ـ ما لو رُفع الأمر إلى الحاكم السياسي أيضاً في الأُمور السياسيّة من الحدود ونحوها.

الرابع: أن لاتختصّ بالحاكم الشرعي والسياسي أيضاً، بل تعمّ جميع الموارد المشكلة في مقام رفع التشاحّ والتنازع في الحقوق بالنسبة إلى جميع المكلّفين.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات فنقول: فرق بين قوله عليه السلام: (القُرعة لكلّ أمر مُشكِل)

1 ـ عوالي اللآلي ٣: ٥١٢ / ٦٩.

وبين قوله: (لكلّ أمر مجهول)، فإنّ الثاني إنّما يطلق فيما لو كان هناك واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندنا، ولا يُطلق فيما لم يكن هناك واقع معلوم أصلاً؛ حيث إنّ الظاهر من لفظ المجهول، هو تعلّق الجهل بنفس الشيء، فيقال: الواقع مجهول غير معلوم، بخلاف الأوّل، فإنّه إنّما يُطلق فيما أشكل فيه حلّ التنازع ورفعه، فمعنى المُشكل: أنّ حلّه مُشكِل وحكمه مُشكل، لا نفسه، ولا اختصاص له بما إذا كان للشيء فيه واقع معلوم عند الله تعالىٰ، بل هو عامّ يشمل جميع الاحتمالات المتقدّمة، إلّا أن يقوم دليل على الخلاف، لكن يستفاد من جُلّ الروايات الواردة في القُرعة ـ لولا الكلّ ـ أنّ الحاكم هو الذي يقرع لتشخيص المدّعي والمدّعى عليه؛ لقوله عليه السلام فيها: (فهو أولى بالحقّ)، أو (أولى بالقضاء) ، أو (عليه اليمين) ونحو ذلك، وحينئذٍ فالمراد بالمُشكِل: الأمر الذي أشكل والتبس حكمه على القاضي في مقام القضاء.

ويشهد لذلك: ما في رواية «دعائم الإسلام»: أنّ الأئمّة عليهم السلام أوجبوا الحكم بالقُرعة فيما أشكل، وقال أبو عبدالله عليه السلام: (أيُّ حكم في الملتبس أثبت من القرعة؟! أليس هو التفويض إلى الله)؟! ثمّ ذكر قصّة يونس ومريم وعبد المطّلب[1]، فإنّه ليس في موارد هذه القصص الثلاث واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم، فارتفع بالقرعة إشكال التنازع في كفالة مريم و قصّة يونس وعبد المطّلب، فهي تدلّ على شمول حكم القُرعة للحاكم السياسي أيضاً، وكذلك رواية عبد الرحيم المتقدّمة في «الاختصاص»: قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنّ عليّاً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجيء فيه كتاب، ولم تجرِ فيه سُنّة، وجم فيه؛ يعني ساهم).

ثمّ قال : (يا عبد الرحيم تلك من المعضلات)[2]، فهي أيضاً تدلّ على عدم

---

١ ـ دعائم الإسلام ٢ : ٥٢٢ / ١٨٦٤ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٣ و ٣٧٤ ، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١١ ، الحديث ١ و ٢ .

٢ ـ الاختصاص : ٣١٠، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٨ ، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم

اختصاص القُرعة بما له واقع معلوم مجهول عند المُقرِع، وعدم شمولها لجميع الأحكام الشرعيّة؛ لأنّها كانت معلومة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: (إذا ورد عليه أمر) اصطلاح خاصّ في باب القضاء ومختصّ بورود الأمر ورفعه إلى الحاكم عند التنازع، وكذلك قوله عليه السلام فيها: (لم يجيء فيه كتاب، ولم يجرِ فيه سُنّة)، لايصلح في الأحكام الشرعيّة، فيظهر من هذه الرواية عدم عموميّة أخبارها؛ لاشتباه الأحكام الشرعيّة التكليفيّة، بل تختصّ بباب المنازعات والمجادلات؛ سواء كان هناك واقع معلوم بحسب الواقع مجهول عندنا، أم لا.

وأمّا ما ذكرنا ــ من ظهور لفظ المجهول فيما له واقع معلوم ــ فهو صحيح، لكن التعبير به إنّما وقع في رواية محمّد بن حكيم المتقدّمة فقط لاغير، وتقدّم أنّ السؤال فيها غير معلوم وغير مذكور، وحينئذٍ لا يصحّ الأخذ بظاهر الجواب فيها؛ لاحتمال أنّ ما وقع في السؤال ممّا يصلح قرينة لصرف الجواب عن ظاهره، كما لو فرض وقوع السؤال فيها عمّا ليس له واقع معلوم.

وتوهّم: جريان أصالة عدم القرينة، ومقتضاها بقاء الجواب على ظاهره.

مدفوع: بأنّه إنّما يصحّ إذا لم يعلم بسقوط شيء في السؤال ممّا يصلح للقرينيّة، وأمّا معه ــ كما هو المفروض ــ فلا، ولهذا جمع بين عنوان المجهول والمشتبه والمُشكِل في مثل عبارة الشيخ المتقدّمة، وكذلك الشهيد والحلّي قدس سرهما لم يفرّقا بين تلك العناوين، مع وجود هذه الرواية عندهم.

وحينئذٍ فتقدّم الاستحصاب على القُرعة من باب الورود؛ لارتفاع الجهل والاشتباه بالقرعة[1].

← وأحكام الدعوى، الباب ١١، الحديث ١٤.

١ ـ لكنّ الظاهر أنّه من باب الحكومة؛ لعدم ارتفاع موضوعها حقيقة بالاستصحاب، بل ←

تتمّة

حيث إنّ المقصود من القُرعة ترتيب الآثار والأحكام عليها، كالحكم بالحرّيّة والمملوكيّة والإرث ونحو ذلك من الأحكام التي تخالف القواعد والأُصول، فلابدّ إمّا من إحراز الإطلاق في روايات القُرعة؛ لتعمّ جميع موارد المنازعات وتزاحم الحقوق، مع عدم إمكان التصالح بين المتنازعين، أو إحراز عمل الفقهاء بها في جميع الموارد المذكورة بنحو الإطلاق، فمع إحراز أحد هذين الأمرين، لابدّ لمن يدّعي اشتراط القُرعة بكيفيّة خاصّة ـ أو سهام مخصوصة أو دعاء خاصّ أو مُقرع خاصّ، كالإمام أو القاضي ـ من إقامة الدليل على دعواه؛ لفرض الإطلاق في الروايات، أو عدم اختصاص بناء العقلاء على ذلك، فالعمدة إحراز أحد هذين الأمرين.

أمّا رواية محمّد بن حكيم[1] فليست هي في مقام بيان شرائط القُرعة ومن يتصدّى لها، بل هي في مقام بيان موارد القُرعة ومصبّها، وأنّها جارية في جميع موارد الجهل.

وأمّا الروايات التي عبّر فيها بقوله: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله)[2] أو ما يقرب من ذلك، فهي أيضاً ليست في مقام بيان كيفيّة القُرعة، بل في مقام بيان أنّه بالقُرعة يخرج سهم المُحقّ بالمعنى المتقدّم، خصوصاً التي عبّر فيها بخروج سهم

← بالتعبّد، مثل (لاشكّ لكثير الشكّ) بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، وهو معنى الحكومة. [المقرّر حفظه الله].

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٤٠ / ٥٩٣ ، الفقيه ٣: ٥٢ / ٢، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٩ ، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٣ ، الحديث ١١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٣٨ / ٥٨٤ و ٥٨٥ ، الاستبصار ٣ : ٣٦٩ / ٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، الباب ١٣ ، الحديث ٤ و ٥ .

المُحقّ[1]، وفي بعضها: (يجلس الإمام ويقرع)[2] وفي آخر: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يقرع).

وبالجملة: أكثر الروايات التي تدلّ على أنّها من شؤون الإمام ـ وأنّه يُقرع لو اشتبه عليه ميزان القضاء ـ لايستفاد منها: أنّ كلّ مورد اشتبه فيه الأمر يلزم المتنازعين أن يُقرعوا، بل لو رفعوا الأمر إلى القاضي، فهو يقرع بينهم لو اشتبه عليه أمر القضاء وميزانه.

نعم يمكن دعوى عدم اختصاصها بالإمام في بعض الموارد الجزئيّة، مثل موارد قسمة الأموال المشتركة لإخراج السهام، وأمّا في مقام التنازع والتشاحّ فلاتصحّ دعوى عدم اختصاصها بالإمام القاضي؛ سواء كان إمام العصر عجّل الله فرجه الشريف، وجعلنا لتراب مقدمه الفداء، أو غيره من الحكّام والولاة من قبلهم.

---

١ ـ المصدر السابق.

٢ ـ الكافي ٧ : ١٥٧ و ١٥٨ / ١ و٣، تهذيب الأحكام ٩ : ٣٥٦ و ٣٥٧ / ١٢٧٤ و ١٢٧٦، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٧٩، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخُنثى ومـا أشبهه، الباب ٤.



مبحث التعارض واختلاف الأدلّة

وقبل الورود في أصل المطلب لابدّ من ذكر أُمور :



الأمر الأوّل

عدم تعارض العامّ والخاصّ

اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار

إنّ مبحث التعارض وإن كان بعنوانه أعمّ من عنوان تعارض الأخبار، وهو واضح، ولكن حيث إنّ الأغلب هو تعارض الأخبار خصّوا عنوان البحث بهذا العنوان، دون تعارض قول اللّغويّين ونحوه، والمذكور في جميع أخبار الباب هو عنوانان:

أحدهما: عنوان تعارض الخبرين كما في مرفوعة زرارة.

ثانيهما: الخبران المتنافيان كما في سائر الروايات على اختلافها في التعبير.

فيدور باب التعارض مدار هذين العنوانين، بل عنوان الخبرين المتخالفين؛ لأنّ مرجع العنوانين واحد، وهو اختلاف مضموني الخبرين، وحيث إنّ فهم المعاني وتشخيص موضوعات الأحكام الأُصوليّة والفرعيّة، مثل (لاينقض اليقين بالشكّ)[1]، أو الخبرين المتعارضين، منوط بنظر العرف والعقلاء، فلابدّ من عرض هذا

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

العنوان ـ أي الخبرين المتنافيين ـ على العرف، وملاحظة أنّه في أيّ مورد يصدق عليه هذا العنوان، وأيّ مورد لايصدق فيه. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

ولا إشكال أيضاً في أنّ الموجبة الجزئيّة والسالبة الكلّيّة متنافيتان، وكذلك الموجبة الكلّيّة والسالبة الجزئيّة، كما قُرّر ذلك في المنطق[1]، ومع ذلك لايعدّ العامّ والخاصّ المطلقان ـ الواردان في الكتاب والسُّنّة ـ والمطلق والمقيّد متنافيين بلا إشكال، ولهذا لم يعترض بذلك أحد، مع أنّه قال تعالى: ﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ ٱللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلافاً كثيراً﴾[2] وأنّ هذا هو الاختلاف.

لزوم فرض التعارض في محيط التشريع

والسرّ في ذلك: هو أنّه فرق بين مقام جعل القوانين والأحكام الكلّيّة وبين المتكلّمين والمصنّفين في الأحكام الفرعيّة، فإنّه لاريب في تناقض العامّ والخاصّ المتنافيين في الثاني، كما لو قيل في موضع من كتاب: «كلّ ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده»، وقيل في موضع آخر منه: «إنّ المعاملة الكذائيّة تُضمن بصحيحها دون فاسدها»، فإنّه يعدّ ذلك تناقضاً، ولايجمع بينهما بالتخصيص، بخلاف المتكلّم في المقام الأوّل ـ أي محيط التقنين وجعل الأحكام الكلّيّة ـ سواء كان الجاعل هو الله عزّوجلّ، أم غيره من الموالي العرفيّة، أو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام، فإنّ المتعارف في ذلك المقام هو جعل القوانين الكلّيّة ابتداءً، ثمّ بيان المخصّصات والمقيّدات، وحيث إنّ ذلك متعارف بين جميع المقنّنين من الموالي الحقيقيّة والعرفيّة، لايعدّ ذلك تناقضاً وتنافياً.

---

١ ـ شرح الإشارات ١ : ١٨١ ، شرح المطالع : ١٦٦ ـ ١٦٧، حاشية ملا عبدالله: ٩٣، شرح الشمسية : ١١٤.

٢ ـ النساء (٤) : ٨٢.

وحينئذٍ فلابدّ من تقييد عنوان تعارض الخبرين وتنافي الدليلين، بكـونهما في مقام التشريع ومحيط جعل القوانين، وحينئذٍ يخرج كثير من الموارد عن دائـرة هـذا العنوان، كالحاكم والمحكوم، والوارد والمـورود، والعامّ والخـاصّ المـطلقين، والمـطلق والمقيّد ـ كما سيجيء إن شاء الله ـ من غير فرق بين كون العامّ قطعيّ السند وغيره. فالسرّ في تقديم ذلك كلّه إنّما هو لمكان هذا التعارف ، لا من جهة أظهريّة الخـاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق، ولا فرق أيضاً بين كون الخاصّ قطعيّ السند والدلالة أو ظنيّيهما أو قطعيّ السند ظنّيّ الدلالة، وبالعكس؛ كلّ ذلك لأنّ أصالة الجـدّ في العـامّ والمطلق ضعيفة؛ لاتقاوم أصالته في الخاصّ والمقيّد، ولذا لايجـوز التمسّك بهـما قـبل الفحص عن المخصّص والمقيّد، بل بعد الظفر به أيضاً في عمومات الكـتاب والسُّـنّة؛ لاحتمال وجود مخصِّص آخر، بخلاف عمومات الكتب الفرعيّة، فإنّه يتمسّك بعمومها ومطلقاتها بدون الفحص عنهما.

نعم، مع كون الخاصّ قطعيّاً سنداً ودلالة، فتقديمه على العامّ إنّما هو بالتخصّص ـ لا التخصيص ـ عند العرف والعقلاء؛ لأنّ أصالة العموم والظهور وأصالة الجدّ إنّما تجري في العامّ لو لم يقطع بالخلاف، ومعه لاتجري أصلاً.

وكذلك يخرج عن تحت التعارض، ما لو كان موضوع أحد الدليلين هو نفس الشيء بعنوانه الأوّلي، وموضوع الآخر هو بوصف أنّه مشكوك الحكم، مثل «الخمر حرام، والمشكوك الخمريّة حلال»، وما ينفي أحد الدليلين موضوع الحكم في الدليل الآخر، مثل «لاشكّ لكثير الشكّ»[1] بالنسبة إلى الأدلّة المتضمّنة لأحكام الشكوك،

---

١ ـ هذه قاعدة مستفادة من عدّة روايات، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٩، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب ١٦ .

وكذلك الأدلّة المتكفّلة لأحكام العناوين الثانويّة، مثل أدلّة نفي الضرر[١] والحرج[٢]، بالنسبة إلى الأدلّة المتكفّلة لأحكام الموضوعات بعناوينها الأوّليّة، مثل وجوب الغُسْل والوضوء ونحوهما، ولهذا لايوجد مورد يقدّم فيه العامّ أو المطلق أو المحكوم على الخاصّ والمقيّد والحاكم.

كلام المحقّقين في وجه تقديم الخاصّ على العامّ

وبالجملة: تقديم الخاصّ على العامّ ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، إنّما الإشكال والخلاف في وجه تقديمه، والسرّ فيه والوجه هو ما ذكرناه.

كلام الشيخ الأعظم‏ تيُّ وما يرد عليه

قال الشيخ الأعظم‏ تيُّ ما حاصله: كما يتحقّق الورود والحكومة بين الأُصول العمليّة والأدلّة الاجتهاديّة، كذلك يتحقّقان في الأدلّة الاجتهاديّة بالنسبة إلى الأُصول اللّفظيّة[٣].

ثمّ ذكر: أنّه لو كان الخاصّ قطعيّاً من جميع الجهات، فهو وارد على أصالة العموم ونحوها من الأُصول اللفظيّة.

وإن كان ظنّيّاً من حيث السند وقطعيّاً من حيث الدلالة: فإن قلنا: إنّ أصالة

---

١ ـ الكافي ٥: ٢٩٢ ـ ٢٩٤ / ٢ و ٦ و ٨، الفقيه ٣: ١٤٧ / ١٨، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، كتاب إحياء الموات، أبواب احياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٣ ـ ٥.

٢ ـ الحج (٢٢): ٧٨.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٤٣٢.

الظهور مبتنية على أصالة عدم القرينة فهو حاكم، ويحتمل الورود أيضاً.

وإن قلنا : بابتنائها على عدم حصول الظنّ المعتبر على الخلاف فكذلك.

وإن قلنا : بابتناء حجّيّتها على الغلبة؛ أي الظنّ النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة، فالظاهر أنّ الخاصّ وارد عليها وإن كان ظنّيّاً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيّة ذلك الظنّ ـ الذي هو مستند أصالة الظهور ـ مقيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا : أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث هو على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة ، ولو كانت حجّيّة ظهور العامّ غير معلّقة على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، لوجد مورد يفرض فيه أضعفيّة مرتبة الظنّ الخاصّ من الظنّ العامّ حتّى يُقدّم عليه، أو مكافئة له حتّى يُتوقّف.

نعم لو فرض كون الخاصّ ظاهراً خرج عن النصّ، وصار من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدّم العامّ[1]. انتهى.

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّ ما ذكره ـ من أنّ الخاصّ القطعي من جميع الجهات واردٌ ـ خلاف الاصطلاح الجاري على ألسنة الأُصوليّين[2]؛ لأنّه يسمّىٰ تخصيصاً في اصطلاحهم، لا وروداً؛ لأنّ الورود هو خروج شيء عن موضوع الدليل الآخر تعبّداً وجداناً، مثل ورود الأمارات الشرعيّة على حديث الرفع[3]؛ بناءً على أنّ المراد من (مالايعلمون) مالم يقم الحجّة عليه، فمع قيام الدليل الشرعي يتبدّل الموضوع وينتفي وجداناً بإعمال

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٣٢ ـ ٤٣٣ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧١٩، نهاية الأفكار (القسم الثاني) ٤ : ١٣٩ ـ ١٤٠.

٣ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥ ، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

التعبّد، بخلاف خروج زيد الغير العالم عن تحت «أكرم العلماء»، فإنّه لا يسمّىٰ وروداً، بل هو تخصّص، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ خروج الفرد الذي هو مورد الخاصّ القطعي تكوينيّ؛ لعدم إعمال التعبّد وعدم بقاء الشكّ حينئذٍ[1].

نعم مع عدم قطعيّة الخاصّ من جميع الجهات، بل حجّيّته بإعمال التعبّد، فهو ورود لا حكومة، فمع فرض تعليق بناء العقلاء على أصالة الظهور على عدم القرينة، فمع التعبّد بوجود القرينة، فهي متحقّقة بالوجدان، والتعبّد إنّما هو في السند.

وثانياً : ما أفاده: من أنّه لو كان حجّيّة الظواهر مستندة إلى حصول الظنّ النوعي من الغلبة، فالخاصّ وارد.

فيه : أنّه ـ بناءً على هذا التقدير ـ لا إشكال في أنّ تقديمه بنحو الحكومة لا الورود؛ لأنّ الاستناد إنّما هو على الظنّ المذكور، فلو تعبّد بالخاصّ على الخلاف فذلك حكومة؛ إذ ليس حجّيّة الظهور مستندة ومعلّقة على أصالة عدم القرينة، كما فرضه قدس سره.

وثالثاً ـ وهو العمدة ـ: أنّ ما أفاده: من أنّ وجه تقديم الخاصّ الظنّي السند على العامّ الظنّي، هو أنّه بنحو الحكومة؛ بمعنى تحكيم دليل اعتبار السند على دليل اعتبار الظهور.

فيه : ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ الحكومة تفتقر إلى اللسان واللفظ؛ أي الدليل اللفظي، والدليل على اعتبار السند هو بناء العقلاء على حجّيّة خبر الواحد، وهو دليل

---

١ ـ الظاهر عدم ورود هذا الإشكال على الشيخ الأعظم قدس سره؛ وذلك لأنّ خروج الجاهل عن تحت «أكرم العلماء» تخصّص وأمّا خروج زيد العالم عنه بدليل خاصّ، مثل «لا تكرم زيد العادل»، وإن كان قطعيّ السند والدلالة، فليس خروجه تخصصيّاً تكوينيّاً، فإنّه لولا هذا الدليل الخاصّ الشرعي لم يخرج عن تحت «أكرم العلماء»، وبقي تحته، فإخراجه بإعمال التعبّد، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله] .

لبّيّ؛ لما تقدّم في محلّه من عدم ورود آية ولا رواية في مقام تأسيس جعْلِ الحجّيّة لخبر الواحد، بل هي في مقام مطلب آخر، فبناء على أنّه لابدّ في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم مفسِّراً وشارحاً للدليل المحكوم ـ كما ذكره هو ﷺ ـ فيفتقر الدليل الحاكم إلى اللفظ، ولا معنى للحكومة بهذا المعنى في الأدلّة اللُّبّيّة. فكما أنّ الدليل على حجّيّة الظواهر، هو بناء العقلاء على العمل بها، كذلك الدليل على حجّيّة خبر الواحد، هو استقرار بنائهم على العمل به، والاستناد إليه؛ من غير فرق بينهما في ذلك، وحينئذٍ فلانُسلِّم أنّ دليل اعتبار السند هو مثل الأمارة، ودليل اعتبار الظواهر هو كالأصل، ومجرّد كون الخاصّ قطعيّ الدلالة، لايفيد إلّا إذا اعتبر سنده، فلو كان التعارض بين دليل سند الأمارة وبين دليل حجّيّة ظهور العامّ، فالدليل على كليهما هو بناء العقلاء، فلا وجه للقول بحكومة أحدهما على الآخر.

وما أفاده ـ من أنّه لم نَرَ بالوجدان ولانرى مورداً يقدّم فيه العامّ على الخاصّ ـ فهو لايصلح دليلاً على أنّ وجه التقديم ما ذكره.

كلام صاحب الكفاية ونقده

قال المحقّق الخراساني ﷺ ما حاصله: إنّ وجه تقديم الخاصّ على العامّ: هو أنّ الخاصّ في مدلوله: إمّا نصّ، أو أظهر من ظهور العامّ في مدلوله، والنصّ والأظهر مقدّمان على الظاهر عند العرف[1]. انتهى.

أقول: أظهريّة الخاصّ غالباً وبحسب النوع من العامّ ممنوعة، فإنّ دلالة كلّ واحد من مفردات قوله: «لاتكرم الفسّاق من العلماء» ـ بهيئته ومادّته ـ على مفاده ومدلوله، ليست أظهر من دلالة كلّ واحد من مفردات قوله: «أكرم العلماء» كذلك،

١ ـ كفاية الأصول: ٤٩٨.

فإنّ دلالة هيئة الأمر على البعث والوجوب، مثل دلالة هيئة النهي على الزجر والحرمة، وكذلك مادّتها، وليس للمجموع وضع آخر يوجب أظهريّة الأوّل من الثاني، فلا فرق بينهما في ذلك.

توضيحه : إنّ دعوى أظهريّة الخاصّ، مثل «لاتكرم فسّاق العلماء» من العامّ مثل «أكرم العلماء»: إمّا لدعوى أضعفيّة دلالة الألفاظ المستعملة في معانيها ـ أي كلّ واحد منها في مدلوله العامّ ـ من دلالة الألفاظ المستعملة في الخاصّ؛ كلٌّ على مدلوله الموضوع له مادّة وهيئة، فهو خلاف الضرورة؛ لأنّ هيئات الألفاظ المفردة في كلّ واحد من العامّ والخاصّ، على حدّ سواء في الدلالة على معانيها المفردة الموضوعة لها؛ لأنّها مستعملة في الموضوع لها بالوضع النوعي، مثل هيئة الفاعل أو هيئة الأمر والنهي الموضوعة لمعانيها بالوضع النوعي، فلافرق بينهما من هذه الجهة.

وإمّا لدعوى ابتناء أظهريّة دلالة الخاصّ على دعوى وضع على حدة لمجموع الجملة فيه، فلأجل هذا الوضع هو أظهر من العامّ.

ففيه : أنّا لا نُسلِّم ثبوت الوضع لمجموع الجملة سوى وضع مفرداتها، مع أنّه لافرق بينهما من هذه الجهة، فلو فرض ثبوت وضع آخر للجملة في الخاصّ فالعامّ أيضاً كذلك، ولا اختصاص له بالخاصّ؛ ليصير أظهر. وإمّا لأنّ العامّ؛ حيث إنّ أفراده أكثر من أفراد الخاصّ ـ أي الأفراد النفس الأمريّة للعام التي منها الفسّاق ـ فدلالة العامّ على وجوب إكرام الفسّاق أضعف من دلالة الخاصّ على حرمة إكرامهم؛ لقلّة أفراده بالنسبة إلى العامّ، المستلزمة لأقوائيّة دلالته من دلالة العامّ على وجوب إكرامهم.

ففيه : أنّه لا دلالة للفظ العامّ على الأفراد، ولا الخاصّ على أفراده؛ حتّى يقال: إنّ مدلول الأوّل أكثر من مدلول الثاني؛ لأنّ وضع المشتقّات وكذلك الموضوع له فيها عامّ، وكذلك المستعمل فيه فيها، كما هو مذهبه ﷺ، وصرّح به، فهي لم توضع للأفراد

كي تدلّ عليها.

وإن أراد من ذلك دلالة أداة الاستغراق، مثل لفظ «كلّ والألف واللّام» على ذلك.

ففيه : أنّ شيئاً منهما لم يوضع للأفراد، بل هما موضوعان للدلالة على الكثرة أي كثرة مدخولهما.

وإن أراد به أنّ انطباق المعنى والمدلول على أفراده الذاتيّة في العامّ، أضعف من انطباق معنى الخاصّ على أفراده؛ لكثرة الأُولى وقلّة الثانية، فأوجب ذلك ضعف دلالة العامّ بالنسبة إلى الخاصّ وشموله لأفراده، فهو أسوأ حالاً ممّا قبله؛ لأنّ انطباق المعنى على الأفراد أمر قهريّ عقليّ، لا دَخْل له بمسألة الدلالة، التي هي مقام الظهور والأظهريّة. فاللفظ إنّما يدلّ على معناه، والمعنى ينطبق على الأفراد، وهو غير دلالة اللفظ على الافراد، ولذا يدلّ اللفظ على معناه الموضوع له؛ سواء وُجد له مصداق في الخارج أم لا، ولا دَخْل لكثرة الأفراد وقلّتها، وكونها متناهية أو غير متناهية، كثيرة أو قليلة؛ من غير فرق بينهما في دلالة اللفظ على معناه، فلفظ «العالم» دالّ على معناه الكلّي العامّ، وكذلك «العالم الفاسق» ، ثمّ ينطبق المعنىٰ في كلّ واحد منهما علىٰ أفراده.

كلام شيخنا الحائريّ وما يرد عليه

قال الأُستاذ الحائريّ في «الدُّرر» في وجه تقديم الخاصّ ما حاصله: إنّ دليل اعتبار السند في الخاصّ يجعل ظهور العامّ في الخاصّ بمنزلة معلوم الخلاف[1].

توضيحه : أنّ رتبة السند متقدّمة على رتبة المتن في الروايات، ولهذا فلا مزاحم لدليل اعتبار السند في مرتبته، فدليل اعتبار سنده يحقّق القرينة، والمفروض أنّ

---

١ ـ درر الفوائد : ٦٣٩.

الخاصّ قطعيّ الدلالة، فيرفع به موضوع دليل اعتبار الظهور في العامّ، وينتفي به.

وهذا نظير ما ذكر في الشكّ السببي والمسبّبي، فحيث إنّ الشكّ السببي متقدّم بالطبع على الشكّ المسبّبي، يشمله قوله: (لاينقض)[1] في مرتبة متقدّمة على شموله للشكّ المسبّبي بلا معارض، ويرتفع به موضوع الدليل في الشكّ المسبّبي[2]. انتهىٰ.

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّه لا وجه للقول بتقدّم رتبة السند على رتبة الدلالة طبعاً؛ لأنّ للتقدّم الطبعي ملاكاً من العلّيّة والمعلوليّة أو جزئية شيء لشيء، وهذا الملاك مفقود فيما نحن فيه، فإنّ قوله: «حدَّثني فلان» وإن كان متقدّماً في التحقّق والوجود ـ بحسب الزمان ـ على متن الحديث، لكن ليس فيه ملاك التقدّم الرتبي والطبعي، كأجزاء الكلام الصادرة من المتكلّم تدريجاً، فإنّ بعض أجزائه متقدّم على البعض الآخر بحسب الزمان، لكنّه ليس متقدّماً عليه رتبة؛ لافتقار التقدّم الرُّتبي إلى ملاك مفقود فيه، ولهذا لايقدّم العامّ الصادر أوّلاً ـ قبل صدور الخاصّ ـ عليه، مع أنّه في أوان صدوره بلا معارض، وحينئذٍ فرق بين ما نحن فيه وبين الشكّ السببي والمسبّبي؛ من حيث تأخّر مرتبة الشكّ المسبّبي عن مرتبة الشكّ السببي؛ لنشوه عنه وعلّيّة الشكّ السببي له، فملاك التقدّم والتأخّر الرتبيّين متحقّق فيهما، بخلاف متن الخبر وسنده.

وثانياً : سلّمنا أنّ رتبة السند متقدّمة على رتبة الدلالة ـ كما في الشكّ السببي والمسبّبي ـ لكنّهما موجودان في الخارج معاً، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر في الوجود الخارجي في نظر العرف، ودليل الاعتبار منزّل على الفهم العرفي، فلابدّ من ملاحظة الانفهامات العرفيّة في ذلك، ولاريب أنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر في أنظار العرف

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

٢ ـ درر الفوائد : ٦٣٩ ـ ٦٤٠ .

والعقلاء. فالتقدّم الرُّتبي لايوجب شمول دليل الاعتبار للمتقدّم رتبة فقط، كما تقدّم نظيره في الاستصحاب السببي والمسبّبي، وقلنا: إنّ مجرّد تقدّم الشكّ السببي رتبة، لايوجب شمول (لاينقض) له وانطباقه عليه فقط وبلا معارض، بل التقدّم الزماني أيضاً لايوجب ذلك، ولذا يقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الموارد، مع أنّ الغالب تقدّم صدور العامّ زماناً على الخاصّ.

وثالثاً: على فرض تسليم أنّ سند كلّ خبر متقدّم في الرُّتبة على متنه، وشمول دليل الاعتبار له قبل شمول دليل اعتبار ظهوره، لكن دليل سند الخاصّ ليس متقدّماً على دليل اعتبار ظهور العامّ، ولو فرض أنّ ظهور العامّ في مرتبة ظهور الخاصّ ومعه، وسند الخاصّ في مرتبة سند العامّ، لكن سند كلّ خبر متقدّم على ظهور ذلك الخبر، لا علىٰ ظهور خبر آخر.

نعم اشتهر بينهم: أنّ ما مع المتقدّم متقدّم على ما هو متأخّر، وما مع المتأخّر متأخّر على ما هو متقدّم، وذُكر لذلك أمثلة، فإنّ من كان في عصر متقدّم على من هو في عصر متأخّر، متقدّمٌ عليه أيضاً، فمن هو في عصر الأوّل متقدّم على من هو في عصر المتأخّر، وغير ذلك من الأمثلة العرفيّة.

فيقال: إنّ دليل سند الخاصّ متقدّم على ظهور العامّ؛ لأنّ ظهور العامّ في مرتبة ظهور الخاصّ المتأخّر عن سند نفسه.

لكنّه يصحّ في الأمثلة العرفيّة والتقدّم الزماني، وأمّا التقدّم الرُّتبي العقلي فلاتصحّ فيه تلك القاعدة؛ لما عرفت: من أنّ له ملاكاً خاصّاً مفقود في المقام.

كلام الميرزا النائيني تتُّ ونقده

وقال الميرزا النائيني تتُّ في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ ما حاصله: إنّ أصالة الظهور في الخاصّ متقدّمة دائماً على أصالة الظهور في العامّ؛ ولو فرض كون ظهور

العامّ أقوى من ظهور الخاصّ؛ لأنّ الخاصّ بالنسبة إلى العامّ كالقرينة بالنسبة إلى ذي القرينة، ولذا لو صدر العامّ والخاصّ في مجلس واحد، فالخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ عرفاً بلا إشكال، وظهور القرينة وإن كان ضعيفاً، فهو مقدّم عرفاً على ظهور ذي القرينة وإن كان قويّاً، ولهذا يقدّم ظهور لفظ «يرمي» في رمي النبل في «أسد يرمي» على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، وإن كان الأوّل مستفاداً من الإطلاق والثاني من الوضع، فحيث إنّ العامّ والخاصّ كذلك يقدّم الخاصّ عليه[1]. انتهى.

أقول: ما أفاده ينحلّ إلى دعويين:

إحداهما: دعوى أنّ الخاصّ بالنسبة إلى العامّ، مثل القرينة بالنسبة إلىٰ ذي القرينة.

ثانيتهما: أنّ تقديم ظهور القرينة علىٰ ذي القرينة، ليس لأجل الأظهريّة ونحوها، بل هو لأجل خصوصيّة كامنة في القرينة.

وكلّ واحدة من الدعويين محلّ نظر:

أمّا الدعوى الثانية: فلأنّ القرينة ليست مشخّصةً معيّنة في الكلام ابتداءً عند العقلاء والانفهامات العرفيّة، فإنّه لو أُلقي إلينا كلام، يتردّد الأمر فيه بين قرينيّة كلّ جزء منه لصرف الآخر عن ظهوره؛ بأن يكون كلّ واحد من أجزائه صالحاً لذلك، فمن أين تتشخّص وتتميّز القرينة عن ذي القرينة، كالمثال المعروف «رأيت أسداً يرمي» مع قطع النظر عمّا هو المرتكز في الأذهان من أنّ «يرمي» قرينة، الناشئ عن كثرة فرض ذلك، فإنّ كلّ واحد من لفظ «الأسد» ولفظ «يرمي»، يصلح للقرينيّة لصرف الظهور عن الآخر، فلولا أظهريّة أحدهما، وعدم لسان الحكومة في أحدهما على الآخر فبِمَ يتعيّن لفظ «يرمي» قرينة، والآخر ذي القرينة، فتقدّم أصالة الظهور في

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٧٢٠ ـ ٧٢١.

القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة يتوقّف على تشخيص القرينة وتمييزها عن ذي القرينة، فإنّ تشخيص القرينة وتمييزها عن ذي القرينة بأصالة الظهور، يستلزم الدور الصريح، فلولا جهة أُخرى ـ توجب تقدّم ظهور أحد اللّفظين على الآخر ـ لم يصلح ما ذكره تَيِّرُّ لذلك.

وأمّا الدعوى الأُولى : فهي أيضاً ممنوعة؛ إذ لا ريب ولا إشكال في تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ؛ سواء كان في مجلس واحد أم لا، كما تقدّم وإنّما الكلام والاختلاف في وجه التقديم، وعرفت ما هو التحقيق فيه.

توضيحه : أنّ الكلام المُلقى من المولى إلى الرعيّة يحتاج إلى رفع الشكوك، وسدّ باب الاحتمالات المتطرّقة فيه، فإنّ منها احتمال التجوّز، إن لم ينصب قرينة عليه، كأن يحتمل استعماله للفظ «العلماء» في «أكرم العلماء» في فرقة خاصّة منهم، كالفقهاء فقط، أو بنحو الحقيقة الادّعائيّة مع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له؛ بادّعاء أنّ العلماء هم الفقهاء فقط، فالرافع لهذا الشكّ والاحتمال هو أصالة الحقيقة أو العموم أو عدم القرينة ونحوها.

ولو لم يحتمل المجازيّة بأحد النحوين المذكورين، ولكن فرض أنّ المتكلّم في مقام جعل القوانين، وعُلِمَ أنّ عادته استعمال الألفاظ في معانيها، لكن قد تتعلّق إرادته الجدّية ببعث المكلّفين نحو الإتيان بجميع الأفراد، وقد لاتتعلّق إرادته الجدّيّة كذلك، بل ببعثهم إلى الإتيان ببعض الأفراد، لكن لايريد بيانه وإفهامه فعلاً لمصلحة، مع ظهور الكلام في العموم، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فلو شُكّ ـ في مورد ـ في موافقة الإرادة الجدّيّة، الاستعماليّة بعد الفحص واليأس عن المخصّص والمقيّد تجري فيه أصالة تطابق الجدّ والاستعمال، التي عبّر عنها القوم بأصالة الجهة، ويرفع بها الشكّ، وباب العامّ والخاصّ من هذا القبيل، ولا ارتباط له بباب المجازات مطلقاً.

بيان أصالتي الحقيقة والجدّ

فظهر من ذلك : أنّ هنا أصلين : أحدهما أصالة العموم أو الحقيقة أو الظهور ونحوها، والثاني أصالة الجدّ، وأنّ الأُولى إنّما تجري فيما لو شكّ في استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أوّلاً، والثانية فيما لو شكّ في تطابق جدّه مع الاستعمال؛ بعد فرض العلم باستعماله فيما وضع له، لكن مرجع الأُولى إلى أصالة عدم الغلط والاشتباه وعدم الإغراء بالجهل؛ حيث إنّ استعماله في غير ما وضع له، مع عدم نصب القرينة على ذلك: إمّا لأجل احتمال الاشتباه والغلط في عدم نصب القرينة، أو لاحتمال تعمّده له؛ لقصد الإغراء بالجهل، وكلّ هذا مخالف للأصل، بل لا معنى لأصالة الظهور، إلّا أن يقدّر في الكلام مضاف، مثل «أصالة حجّيّة الظهور» أو إرادة الظهور التي مرجعها إلى أصالة الجدّ، وعلى الأوّل ـ أي أصالة حجّيّة الظهور ـ لابدّ من ملاحظة مبنى الحجّيّة، ولاريب في أنّ مبناها أصالة عدم الغلط والاشتباه والإغراء بالجهل.

الأمر الثاني

في عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

فظهر من جميع ما ذكرناه : خروج الحاكم والمحكوم والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد عن تحت أخبار العلاج وتعارض الخبرين؛ لعدم صدق التعارض في الأوّل عرفاً أصلاً، وفي الأخيرين بعد التأمّل، فإنّ المستفاد من أخبار التعارض والعلاج: أنّ الترجيح بما ذُكر منها إنّما هو إذا كان بين الخبرين تنافٍ في مضمونيهما، وتحيّر المكلّف فيهما، فمع الجمع العرفي بينهما يخرجان عن تحت الأخبار وفاقاً للمشهور.

كلام المحقّق الخراساني وشيخنا العلّامة قدس سرهما

لكن خالفه «صاحب الكفاية» و«صاحب الدُّرر» ؛ حيث قال في الأوّل : قد عرفت سابقاً أنّه لا تعارض في موارد الجمع العرفي، ولا يشمله ما يقتضيه الأصل في المتعارضين؛ من سقوط أحدهما رأساً، أو كلّ منهما، فهل التخييّر أو الترجيح يختصّ أيضاً بغير موارده أو يعمّها؟

قولان :

أوّلها : المشهور ، وقُصارى ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجيّة

ـ سؤالاً وجواباً ـ هو التخيير أو الترجيح في موارد التحيّر؛ ممّا لايكاد يُستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنّه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

ويشكل : بأنّ مساعدة العرف على الجمع وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لايوجب اختصاص السؤالان بغير موارد الجمع؛ لصحّة السؤال بملاحظة التحيّر في الحال ـ أي الابتداء ـ لأجل ما يتراءىٰ من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتحيّر في الحكم واقعاً ـ وإن لم يتحيّر فيه ظاهراً ـ وهو كافٍ في صحّة السؤال، مع إمكان أن يكون السؤال لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجُلّ العناوين المأخوذة في أسئلة تلك الأخبار ـ لولا كلّها ـ يعمّها، كما لايخفىٰ.

اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ الجمع في مثل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد كانت عليه السيرة القطعيّة من لدن زمان الأئمّةعليهم‌السلام ، وهي كاشفة إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج.

أو يقال : إنّه لم يثبت بأخبار العلاج ردع عمّا هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء؛ من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر[1]. انتهى.

وقال في «الدرر» ما حاصله: إنّ مجرّد تقديم العرف الخاصّ على العامّ، لايستلزم حمل الأسئلة الواردة في الأخبار على غير الموارد المذكورة... إلى آخر ما ذكره في «الكفاية»، أو يقرب ممّا ذكره.

ثمّ قال: ويؤيّد عموم الأخبار ما رواه في مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمانعليه‌السلام . إلى أن قالعليه‌السلام : (**في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل**

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٥١١ ـ ٥١٢ .

ـأي المصلّي ـ من حالة إلى أُخرى، فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرىٰ، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)[1].

وما روي عن علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمّد إلى أبي الحسنعليه‌السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبداللهعليه‌السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا على الأرض.

فوقّععليه‌السلام : (موسّع عليك بأيّةٍ عملت)[2].

وجه التأييد: أنّه لاريب في أنّ الحديث الثاني ـ الذي ذكره في الرواية الأُولى ـ أخصّ من الأوّل، ومع ذلك حكمعليه‌السلام بالتخيير، وأنّ الروايتين في الخبر الثاني من قبيل النصّ والظاهر؛ لأنّ الأُولى نصّ في الجواز، والثانية ظاهرة في عدمه؛ لإمكان حملها على الأفضليّة، ومع ذلك حكمعليه‌السلام بالتخيير.

ودعوى السيرة القطعيّة بالتوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمّةعليهم‌السلام ، وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الأُخر.

ممّا يمكن منعها ، كيف ؟! ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة ، فلايظنّ بالسيرة ـ فضلاً عن القطع بها ـ بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات في تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه في «الاستبصار»[3]

---

١ ـ الاحتجاج : ٤٨٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي الباب ٩ ، الحديث ٣٩ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٣ : ٢٢٨ / ٥٨٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٤ .

٣ ـ الاستبصار ١ : ٤ .

و«العدّة»[١]، وقد نقل العبارتين شيخنا المرتضى في رسالة التعادل والترجيح[٢]. انتهى.

الإشكال على كلام العلمين قدس سرهما

أقول: أمّا ما أفاده في «الكفاية» ففيه: أنّه إنّما يتوجّه لو كان السؤال في الأخبار العلاجيّة عن خصوص العامّ والخاصّ، فإنّه حينئذٍ تتوجّه الاحتمالات التي ذكرها، لكن السؤال فيها إنّما هو عن تعارض الخبرين بعنوان كلّيّ، ومصبّ جواب الإمام عليه السلام بما ذكره فيها، هو ما صدق عليه التعارض عرفاً، وأمّا مع عدم صدقه ـ كما في العامّ والخاصّ المطلقين ـ فلا يعمّه الجواب.

واحتمال أنّ السؤال فيها عن الحكم الواقعي في جميع الوقائع في المتعارضين، لا عن الحكم الظاهري فيهما، كما ترىٰ؛ لامتناع ذلك لعدم إمكان الجواب عنْ جميعها مع كثرة أفرادها؛ لإمكان وقوع التعارض في أغلب المسائل المتفرّقة من مسائل الفقه. نعم يحتمل أن يكون مراده قدس سره من الحكم الذي وقع في السؤال، هو الحكم الواقعي؛ لتعارض الأخبار، مع وضوح حكمه الظاهري؛ أي الجمع العرفي في العامّ والخاصّ.

لكن فيه: أنّ حكم المتعارضين حكم ظاهريّ لا واقعيّ؛ لأخذ الشكّ والتحيّر في موضوعه، فالسؤال إنّما هو عن حكمهما الظاهري، لا الواقعي.

مضافاً إلى أنّ العناوين المسؤول عنها في أخبار العلاج، هو عنوان المتعارضين أو المختلفين ونحو ذلك، ولا تصدق هذه العناوين على الخبرين اللّذين بينهما الجمع العرفي؛ لعدم صدق التعارض والاختلاف عليهما عند العرف والعقلاء.

فاحتمال أنّ المركوز في ذهن السائل، هو السؤال عن الحكم الواقعي

---

١ ـ عدّة الأُصول: ٦٠ سطر ٨.

٢ ـ درر الفوائد: ٦٧٩ ـ ٦٨٠.

للمتعارضين، لا الحكم الظاهري لهما، وأنّ ذكر لفظ المتعارضين أو المختلفين في السؤال، وقع من السائل غفلة واشتباهاً، في غاية الوهن والضعف.

وأمّا ما ذكرهﷺ من أنّ السائل احتمل الردع عن الجمع العرفي، والسؤال إنّما هو لذلك.

ففيه : أنّه مع مجرّد هذا الاحتمال، لايصحّ رفع اليد عن الأمر العرفي والطريقة العقلائيّة؛ من التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا أفاده في «الدُّرر» : من أنّ المرتكزات العقلائيّة حيث إنّها مبهمة غير مبيّنة، أمكن أن يقال: إنّ مراد السائل في الأخبار العلاجيّة هو السؤال عن العامّ والخاصّ، فإنّ مجرّد هذا الاحتمال لايفيد مع ظهور الجواب في غيرهما، ولا ترفع اليد عن ظهوره بمجرّد هذا الاحتمال، كما لاترفع اليد عنه بمجرّد احتمال الاشتباه والخطاء في ذكر عنوان التعارض في موضوع السؤال.

وأمّا الروايتان : فالأُولى ـ مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم ثبوت صحّة سند مكاتبات الحميري وإن صحّحها بعضٌ ـ مع أنّ متنها لايخلو عن إشكال؛ لأنّ السؤال فيها ليس عن عنوان المتعارضين، بل هو في خصوص التكبير في المورد المذكور فيها، وحينئذٍ فالجواب المذكور فيها لا يليق بشأن الإمام؛ لأنّ مثله إنّما يصدر عن الغير العالم بأحكام الوقائع الواقعيّة، لا من الإمام العالم بالأحكام الواقعيّة.

مضافاً إلى أنّهﷺ كان يقول مراراً : إنّه يُشكل عندي حمل المطلق الوارد في مقام البيان على المقيّد؛ لأنّ ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة، ليس بمثابةٍ لايمكن رفع اليد عنه، حتّى أنكره صاحب المعالم، وحينئذٍ يمكن حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، والنهي على الكراهة، لا تقييد المطلق لو دار الأمر بينهما، فتقييد المطلق بمجرّد صدور المقيّد مشكل عندي جدّاً.

فإنّ لنا أن نقول : بناءً على ما ذكرهﷺ فالعامّ والخاصّ أيضاً كذلك، والروايتان

الواردتان اللّتان ذكرهما الإمام في تكبيرة الصلاة من هذا القبيل، فيمكن أن يقال: إنّ ما ذكره الإمامعليه السلام في تلك الرواية من التخيير طريق آخر للجمع بين الروايتين، وحيث إنّ الأمر استحبابيّ ـ لا وجوبيّ ـ أجاب الإمامعليه السلام بالتخيير ومطابقته للواقع: أمّا أحدهما فلأنّه حكم ندبيّ، وأمّا الآخر فلأجل أنّه مرخّص فيه، فإنّ الله تعالى كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه، يحبّ أن يؤخذ برخصه، ويمكن ترتّب المثوبة على ترك المندوب بهذا القصد أيضاً، وحينئذٍ فهذه الرواية خارجة عن باب التعارض.

مضافاً إلى أنّ الإمامعليه السلام لم يذكر الروايتين بنحو التحديث، بل نقلها بالمعنى، فمن الممكن أنّ المذكور في إحدى الروايتين، وجوب التكبير في كلّ واحد من موارد الانتقال من حالة إلى أُخرىٰ مفصّلاً، فتصير مباينة للرواية الأُخرى.

هذا، مع أنّ الرواية مُعرَض عنها؛ لعدم فتوى المشهور باستحباب التكبير بعد التشهّد الأوّل، وأمّا الرواية الثانية فذكرها في «الحدائق»، وزاد فيها: **(فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟)**[1].

ويرد عليها بعض ما أوردناه في الأُولى : من أنّ الجواب المذكور فيها لا يليق بالإمامعليه السلام ؛ لأنّه جواب من غير العالم بالحكم الواقعي، مضافاً إلى أنّ الإمامعليه السلام فيها في مقام بيان الحكم الواقعي، وهو جواز العمل بكلّ واحدة منهما، فإنّ الحكم الواقعي في مورد السؤال هو ذلك، فهي أيضاً غير مربوطة حينئذٍ بباب التعارض.

وأمّا ما ذكره في الإشكال على السيرة بذهاب شيخ الطائفةقدس سره ... إلى آخره.

ففيه : أنّه يظهر من ملاحظة عبارة الشيخقدس سره في «العدّة»[2]ـ التي نقلها الشيخ الأعظم في «الفرائد»: من أنّ المطلق والمقيّد خارجان عن تحت أخبار العلاج؛ لمكان

---

١ ـ الحدائق الناضرة ١ : ٩٥.

٢ ـ عدة الأُصول : ١٥٠ سطر ١٢.

الجمع العرفي بينهما[1]، وغيرها من عباراته قدس سره ـ خلاف ما ذكره قدس سره ونسبه إليه، وترتفع شبهة التناقض في عبائره، ولذا لم يذهب إلى ذلك في كتبه الفقهيّة في جميع مسائل الفقه أصلاً.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٢ سطر ٢٥ .



الأمر الثالث

في إبطال قاعدة الجمع مهما أمكن، أولى

نقل عن ابن أبي جمهور الإحسائي في «عوالي اللآلي» : أنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض ، يجب عليك البحث عن معناهما وكيفيّة دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما؛ بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فأحرص عليه، واجتهد في تحصيله ، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن، خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك، ولم يظهر لك وجه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث.

وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة[1]، واستدلّ تارة: بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وأُخرى : بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة، وعلى جزئه تبعيّة، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالةٍ تبعيّة، وهو أولى ممّا يلزم من عدمه، وهو إهمال دلالة أصليّة[2]. انتهى.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ عوالي اللآلي ٤ : ١٣٦.

أقول: الظاهر أنّ مراده من الجمع المذكور هو العرفي العقلائي؛ لوجهين:

الأوّل: تمسّكه بالإجماع، فلو أراد منه الجمع العقلي فالإجماع منعقد على خلافه، فكيف يصحّ دعوى الإجماع عليه؟!

الثاني: استدلاله الثاني ـ من أنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة... إلى آخره ـ فإنّه إنّما يصحّ في مثل العامّ والخاصّ اللّذين بينهما الجمع العرفي، فإنّ دلالة العامّ ـ مثل «أكرم العلماء» ـ على تمام معناه ـ أي جميع أفراده ـ أصليّة، وعلى خصوص الفسّاق منهم تبعيّة؛ لأنّ الظاهر أنّ مراده منها الدلالة التضمّنيّة فلايلزم من حمل العامّ على الخاصّ إلّا رفع اليد عن دلالته التبعيّة وطرحها، بخلاف طرح أحدهما رأساً، فإنّه طرح لدلالته الأصليّة.

وكيف كان، فإن أراد الجمع العرفي العقلائي فهو صحيح، وإلّا فهو ممنوع؛ للإجماع على خلافه.

وما استدلّ به على ذلك ـ من أنّ الأصل في الدليلين الإعمال ـ إن أراد أنّ الأصل هو ذلك؛ في كلّ واحد من المتعارضين في نفسه؛ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض، فهو صحيح، لكنّه غير مفيد.

وإن أراد ذلك مع ملاحظة ابتلائه بالمعارض، مثل (ثمن العذرة سُحت)[1]، و(لابأس ببيع العذرة)[2]، فهو ممنوع، فإنّ المتّبع فيه الانفهامات العرفيّة وأنظار العقلاء.

ثمّ إنّ بعض ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام لايخلو عن الإشكال، مثل

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٣٧٢ / ١٠٨٠ ، وسائل الشيعة ١٢ : ١٢٦ ، كتاب التجارة ، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤٠ ، الحديث ١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٣٧٢ / ١٠٧٩ ، وسائل الشيعة ١٢ : ١٢٦ ، كتاب التجارة ، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤٠ ، الحديث ٢ و ٣ .

قوله رحمه الله: أنّه لو ورد دليلان مقطوعا الصدور ـ كآيتين أو خبرين متواترين ـ فلامحيص عن التصرّف في ظاهرهما والعمل بهما[1].

فإنّه ممنوع مع تعارضهما عند العرف والعقلاء، ولا دليل على وجوب العمل بهما ولو مع فرض مقطوعيّة صدورهما، غاية الأمر أنّه لايُعلم وجه التخلّص من تعارضهما، فإنّه لايوجب الجمع بينهما بحمل كلّ واحد منهما على بعض أفراد معانيهما؛ لإمكان الجمع بينهما بطريق آخر، كما ذكره العلّامة المجلسي قدس سره: من حمل (ثمن العَذَرة سُحت)[2] على الأمكنة التي لايُنتفع بها، وحمل قوله: (لابأس ببيع العَذَرة) على البلاد التي ينتفع منها، ونحو ذلك، فلايتعيّن الجمع بينهما بما ذكره، وأمّا مقايسة ذلك بالعامّ والخاصّ والظاهر والأظهر، فهي واضحة الفساد؛ لوجود الجمع العرفي في المقيس عليه، بخلافه في المقام.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٣٤ سطر ١٨.

٢ ـ ملاذ الأخيار ١٠: ٣٧٩ / ٢٠٢.



الأمر الرابع

كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة وما فيه

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الأعظم ـ هنا وفي المقام الرابع ـ : أنّ النصّ والظاهر خارجان عن تحت الأخبار العلاجيّة موضوعاً، وأنّ مصبّها غيرهما، بخلاف الظاهر والأظهر، فإنّهما خارجان عنها حكماً مع دخولهما فيها موضوعاً؛ لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الترجيح بالمرجِّحات السنديّة، فالجمع الدلالي من المرجِّحات في باب التعارض؛ ومرتبة هذا المرجِّح متقدّمة على المرجِّحات السنديّة[1].

ويظهر منه رحمه الله ومن غيره أيضاً مطلب آخر: وهو أنّه فرق بين ترجيح النصّ على الظاهر، وبين ترجيح الأظهر وتقديمه على الظاهر، وأنّ الأوّل بلا شرط، والثاني مشروط بكونه عقلائيّاً يستحسنه العرف في محاوراتهم[2].

وفي كلا الأمرين إشكال :

أمّا الأوّل : فلأنّ المراد من تعارض الخبرين في الأخبار: إمّا التعارض البَدْوي ـ أي في بدو النظر ـ أو المستقرّ:

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥١ سطر ١٨ .

٢ ـ نفس المصدر : ٤٥٣ سطر ١٢ .

فعلى الأوّل : فالنصّ والظاهر أيضاً داخلان تحت أخبار العلاج موضوعاً؛ ضرورة تحقّق التعارض البَدْوي بينهما.

وعلى الثاني : فعلى فرض وجود الجمع العرفي بين الظاهر والأظهر، لا معارضة بينهما حينئذٍ عرفاً، فهما أيضاً خارجان عنها موضوعاً، كالنصّ والظاهر.

مضافاً إلى أنّه لو فرض دخولهما موضوعاً تحت أخبار العلاج، فلا دليل على خروجهما عن حكمها؛ لا عقلاً ولا شرعاً. نعم مقتضى وجود الجمع العقلائي بينهما هو ذلك، الذي هو المراد من المحكمات في بعض الأخبار، الدالّة على أنّ في أحاديثنا محكمات ومتشابهات، فاحملوا متشابهاتها على المحكمات، ومعه لا معارضة بينهما حتّى يعدّ ذلك من قبيل المرجِّحات.

وأمّا ما أفاده من المطلب الثاني، ففيه : أنّه لا فرق بين حمل الظاهر على النصّ، وبين حمل الظاهر على الأظهر؛ في أنّه يعتبر فيهما أن يكون ذلك جمعاً عقلائيّاً وعرفيّاً، ولايجوز حمل مطلق النصّ على مطلق الظاهر وإن لم يكن عقلائيّاً، ولذلك لايُجمع بين «صلّ في الحمّام» و «لاتصلِّ في الحمّام» مع أنّ الأوّل نصّ في الجواز، والثاني ظاهر في عدمه، وكذلك مثل «أكرم العلماء»، و«لاتكرمهم».

وبالجملة : لم يرد دليل تعبّدي على وجوب تقديم النصّ على الظاهر، بل تقديمه في بعض الموارد إنّما هو لأجل أنّه عرفيّ عقلائيّ، وعدم المعارضة بينهما في المتفاهم العُرفي، ولا فرق في ذلك بين حمل الظاهر على النصّ، وبين حمله على الأظهر.

الأمر الخامس

الموارد الخارجة عن أخبار العلاج

ثمّ إنّه لابأس بصرف عنان الكلام إلى الموارد، التي ذكر الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني والميرزا النائيني خروجها عن التعارض وعدم شمول أخباره لها؛ لعدم صدق تعارض الدليلين عليها وإن كان خارجاً عن المباحث الأُصوليّة :

فمنها النصّ والظاهر في مدلولها، ومنها ما لو كان أحدهما بظهوره أو أظهريّته، قرينةً عرفيّة على التصرّف في الآخر.

المبحث الأوّل

فيما يكون من قبيل النصّ والظاهر

وفيه موارد :

منها : ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ، وهو ما لو كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّه وإن لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد فيقيّده، إلّا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل المشتمل

على القدر المتيقّن كالنصّ فيه، فيصلح للقرينيّة على التصرّف في الدليل الآخر، كما لو ورد: «أكرم العلماء» و «لاتكرم الفسّاق»، ويعلم من حال الآمر أنّه يُبغض العالم الفاسق، ويكرهه أشدّ كراهته لسائر أفراد الفسّاق، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم «لاتكرم الفسّاق»، وبمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، وحينئذٍ فلابدّ من تخصيص «أكرم العلماء» بما عدا الفُسّاق منهم[1]. انتهى.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّه لو علم وحصل اليقين باندراج الفسّاق من العلماء تحت «لاتكرم الفسّاق» في مقام التخاطب، أوجب ذلك انصراف «أكرم العلماء» عنهم، فقوله: وهو وإن لم يصل إلى حدّ يوجب الانصراف، يُنافي فرض حصول العلم بعدم إرادة الفسّاق منهم من «أكرم العلماء».

وثانياً: تقييد القدر المتيقّن بكونه في مقام التخاطب لا وجه له، ولا دَخْل له فيما ذكره؛ بناءً على ما ذهب هوتَيِّنُ إليه: من عدم إيجابه انصراف المطلق إليه، فإنّ تقديم «لاتكرم الفسّاق» ـ بناءً على ما ذكره ـ ليس لأجل أظهريّته من الآخر، بل لأجل العلم بعدم إرادة الفسّاق من العلماء من قوله: «أكرم العلماء»، ولا فرق حينئذٍ بين وجوده حال التخاطب وبينه بعده.

وثالثاً: ـ وهو العمدة في الإشكال على ما ذكره ـ أنّه إن أراد حصول العلم الفعلي بحرمة إكرام العالم الفاسق، فمرجعه إلى العلم بعدم شمول «أكرم العلماء» له، فهو ليس من التعارض كي يحتاج إلى الجمع بين الدليلين المتعارضين.

وإن أراد العلم التقديري ـ أي على تقدير صدور «لاتكرم الفسّاق»؛ لأنّ المفروض أنّه ظنّيّ السند، وإرادةِ ظاهره جدّاً، يحصل له العلم المذكور؛ لعدم انفكاك

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٢٨.

حرمة إكرام فسّاق العلماء عن حرمة إكرام فسّاق غير العلماء ـ فهو لايُنتج ما ادّعاه: من التقديم الفعلي لقوله: «لاتكرم الفسّاق» على قوله: «أكرم العلماء».

وبعبارة أُخرى : لو كان المتيقّن اندراج العالم الفاسق في «لاتُكرم الفسّاق» في الحرمة التعليقيّة؛ ـ يعني على تقدير صدوره واقعاً ـ لا في الحرمة الفعليّة لإكرامهم، فهو لايوجب تقديم أحد الظهورين على الآخر؛ لأنّه كالنصّ، بل هما متعارضان؛ لابدّ أن يعامل معهما معاملة المتعارضين، والرجوع إلى المرجِّحات السنديّة وغيرها، أو التساقط مع عدم المرجّح لأحدهما.

فما ذكره من البيان لايصلح دليلاً على مدّعاه: من أنّ تقديم «لاتكرم الفُسّاق» على «أكرم العلماء» لأنّه كالنصّ، بل لابدّ من الرجوع إلى المرجِّحات، ومع عدمها التساقط.

ومنها: ما ذكره‌ تِیُّ أيضاً : من أنّه لو كان أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من الكثرة؛ بحيث لو خُصّص بما عداه لزم التخصيص المستهجَن في العامّ الآخر، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه ذلك، وإبقاء مايلزم من تخصيصه ذلك على عمومه؛ لأنّ العامّ حينئذٍ ـ بالنسبة إلى المقدار الذي يلزم من تخصيصه الاستهجان ـ كالنصّ، فيقدّم على الآخر، كما لو قال: «بعْ كلّ رُمّانٍ في هذا البستان، ولا تبع كلّ رمان حامض»، وفرض أنّ جميع أفراده حامض إلّا واحداً، فإنّ تخصيص الأوّل بإخراج الحامض منه مستهجَن[1].

أقول :أوّلاً : لاريب في أنّ النصوصيّة من أوصاف دلالة اللفظ، ومرتبطة بها، لا أنّها أمر خارج عنها، وما ذكره ليس مربوطاً بالدلالات، بل التقديم ـ في الفرض المذكور ـ إنّما هو بحكم العقل، لا لأنّ الأوّل نصّ في مدلوله، فإنّ دلالة قوله: «بعْ كلّ

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٢٨ ـ ٧٢٩.

رمّان» على مدلوله، ليست أقوى من دلالة «لاتبعْ كلّ رمّان حامض» علىٰ مدلوله؛ ليكون نصّاً فيه، كما لايخفىٰ.

وثانياً : لاينحصر طريق التخلّص من الاستهجان في تقديم الأوّل على الثاني؛ كي يستدلّ به عليه، إلّا إذا فرض دوران الأمر بين تقديم هذا أو ذاك، لكنّه ممنوع؛ لأنّ له طريقاً آخر، وهو الرجوع إلى المرجّحات؛ لأنّهما متعارضان، ومع عدم المرجّح يتساقطان، كما لو فرض أنّه قال: «أكرم العلماء» وورد : «أهِن العدول» من العلماء فلنظيره من العامّ والخاصّ المطلقين، وفرض أنّ أكثر أفرادهم عدول، فإنّ تخصيص العامّ بالخاصّ مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن، ومع ذلك هو لايوجب تقديم الأوّل ـ أي العامّ ـ على الثاني؛ أي الخاصّ، بل يتعارضان؛ لأنّهما حينئذٍ كالمتباينين؛ لأنّ الجمع بينهما ـ بتخصيص العامّ ـ ليس عقلائيّاً، فيتساقطان مع عدم الترجيح، ولايلزم منه الاستهجان.

ومنها : ما ذكره قدس سره : من أنّه لو كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول؛ بحيث يُلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند المعارضة[1]. انتهى.

أقول : هذا مجرّد دعوى لا شاهد لها؛ لما تقدّم مراراً: من أنّ كلّ واحد من مفردات الجملتين في المتعارضين دالّ على معناه على حدّ سواء فيهما، وليس في الوارد مورد التحديدات والأوزان ما يوجب قوّة الدلالة على معانيها، وما هو المعروف من أنّ باب التحديدات ومقام بيان الأوزان والمسافات، مبنيّة على الدقّة، فالدليل القائم عليها كذلك، إن أُريد به الدقّة العقليّة بالبراهين القطعيّة الدقيقة فهو ممنوع؛ إذ لاريب في بلوغ الشخص إذا كمل سنّه خمس عشرة سنة عرفاً؛ وإن بقي جزء من آلاف جزء

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٢٩.

من الدقيقة بالدقّة العقليّة، مع أنّ الدليل على ذلك وارد مورد التحديد.

وإن أُريد منها الدقّة العرفيّة فهو صحيح، لكن لا فرق في ذلك بين الأدلّة الواردة في مقام التحديدات وبين غيرها، مضافاً إلى أنّه لو سُلّم ذلك فهو يصير من قبيل الظاهر والأظهر، لا النصّ والظاهر.

ومنها : ما ذكره قدس سره أيضاً: من أنّه إذا ورد أحد العامّين من وجه في مورد الاجتماع مع الآخر، كما لو ورد: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن السؤال عن حكم الخمر، وورد أيضاً: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر»، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه، لكن لايمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر؛ لعدم جواز إخراج المورد؛ لأنّ الدليل نصّ فيه، فلابدّ من تخصيص الآخر ـ أي قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» ـ بما سوى الخمر[1].

أقول : ما ذكره قدس سره على قسمين: لأنّ مورد السؤال والاجتماع ـ وهو الخمر في المثال ـ إن كان أخصّ من موضوع الدليل الآخر، وهو الماء المتّخذ من التمر، فتقديمه على الثاني مسلّم، لكن لا لأجل أنّه من قبيل النصّ والظاهر، بل من قبيل الأظهر والظاهر؛ لأنّ الدليل الأوّل أظهر في شموله للخمر ـ التي هي مورد السؤال ـ من دلالة الثاني على جوازه.

وأمّا لو كان بينهما عموم من وجه ـ كما في فرض كون الخمر أعمّ من المتّخذ من العنب والتمر وغيرهما ـ فلا نُسلّم تقديم الأوّل على الثاني، كما في سائر موارد العامّين من وجه ، بل لابدّ من معاملة المتعارضين معهما كما لو صرّح بقوله: «لاتشرب الخمر»؛ بناءَ على عموميّة الخمر للمتّخذ من التمر والعنب، فإنّ بينه وبين قوله: «لابأس بالماء المتّخذ من التمر» عموماً من وجه، فيتعارضان، ولايوجب ذلك تقديم الأوّل على الثاني.

١ ـ نفس المصدر .

المبحث الثاني

فيما عدّ من المرجّحات النوعيّة الدلاليّة

وأمّا الموارد التي ادُّعي فيها تقديم أحد الدليلين على الآخر؛ لأنّه قرينة على التصرّف فيه:

تعارض العموم والإطلاق

فمنها: ما لو دار الأمر بين تقييد المطلق وتخصيص العامّ، فقالوا: إنّ تقييد المطلق أولى من تخصيص العامّ، اختاره الشيخ الأعظم، وتبعه الميرزا النائيني قدس سرهما[1]، وأنكره المحقّق الخراساني وشيخنا الحائري قدس سرهما[2] وذكرا: أنّه لابدّ من ملاحظة خصوصيّات الموارد، فربّما يقدّم تخصيص العامّ على تقييد المطلق.

والتحقيق في المقام: يتوقّف على توضيح محطّ البحث في المقام؛ لما يتراءى من وقوع الخلط فيه في كلماتهم.

فنقول: العمومات والمطلقات يشتركان في أنّه لايجوز العمل والاحتجاج بهما قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد، فحجّيّة كلٍّ منهما مُعلَّقة على الفحص عنهما واليأس منهما، فالفحص واليأس متمّمان لحجّيّتهما، والسرّ في ذلك ما تقدّم: من بناء المقنّنين على ذكر العمومات والمطلقات في مقام التقنين، وتأخير المقيّدات والمخصّصات عنهما، فلابدّ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٧ سطر ٦ ، فوائد الأُصول ٤ : ٧٢٩ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٥١٢ ، درر الفوائد : ٦٨٠ .

أن يفرض فيما نحن فيه صدور العامّ والمطلق من المتكلّم الذي ليس بناؤه على ذلك، أو فرض بعد الفحص واليأس عن المخصّص والمقيّد في كلٍّ منهما، وفرض دوران الأمر حينئذٍ بين تقييد المطلق وتخصيص العامّ.

وحينئذٍ فما استدلّ به الشيخ قدّس سرّه لما ذهب إليه ـ من أنّ حجّيّة المطلق معلّقة على عدم القيد، فلا اقتضاء فيه للاحتجاج به مع وجود البيان والمقيّد، والعامّ صالح لذلك؛ بخلاف العامّ فإنّه مقتضٍ، إلّا أن يمنعه مانع، وهو المخصّص، فالمطلق دليل تعليقي، والعامّ دليل تنجيزي، فمع صدور العامّ لم يتحقّق المعلّق عليه المطلق، فلايعقل حينئذٍ تخصيص العامّ بالمطلق ـ المتوقّف على عدم العامّ ـ إلّا بوجه دائر ـ غير مستقيم.

وأورد عليه في «الكفاية»: بأنّه إن اُريد أنّ المطلق معلّق على عدم البيان إلى الأبد، فهو ممنوع، وإن اُريد تعليقه عليه حال التكلّم فهو ضروريّ، لكنّه خارج عن مورد البحث[1].

أقول: لا إشكال في أنّ سنخَ التعارض بين المطلق والمقيّد، غيرُ سنخ التعارض بين العامّ والخاصّ، فإنّ الأوّلين متعارضان في مقام الدلالة اللفظيّة من حيث كشفها عن المدلول، لا مجرّد اللفظ، بخلاف العامّ والخاصّ، فإنّ لفظ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» وإن لم يوضع للأفراد بخصوصيّاتها، بل هو مفيد للتكثير، لكنّه يدلّ بدلالة لفظيّة على وجوب إكرام جميع أفراد العلماء، وقوله: «لاتكرم الفسّاق منهم» يدلّ بالدلالة اللفظيّة على حرمة إكرام أفراد الفسّاق منهم، فيتعارضان في مقام الدلالة اللفظيّة.

بخلاف المطلق والمقيّد، فإنّ المطلق في مثل ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2] موضوع لنفس الطبيعة، وهو دالّ عليها من غير فرق فيه بين كونه بعد تماميّة مقدّمات الحكمة والإطلاق وبينه قبلها، فلا يصير المطلق بعد تماميّة مقدّمات الحكمة عامّاً، فاللّفظ فيه

---

١ ـ كفاية الاُصول: ٥١٣.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

لا يدلّ على الإطلاق، بل هو مستفاد من فعل المتكلّم؛ حيث جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة، ولم ينصب قرينة على الخلاف، والمقيَّد معارِض له؛ من جهة أنّه أُخذ الموضوع فيه الطبيعة المقيّدة بالقيد المخالف لها، لا في دلالتها اللفظيّة، وحينئذٍ فلو ورد عامّ ومطلق، ولم يكن بينهما العموم والخصوص المطلق، كما لو قال: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، وقال: «كلّ معاملة ربويّة محرّمة فاسدة»، وفرض صدورهما من متكلّم ليس بناؤه على تأخير المخصّصات والمقيّدات، أو فرض ذلك بعد الفحص واليأس عنهما في كلّ واحد منهما، فكما يصحّ الاحتجاج بالثاني ـ أي العامّ ـ كذلك يصحّ الاحتجاج بالأوّل ـ أي المطلق ـ من غير فرق بينهما إلّا في كيفيّة الاحتجاج؛ حيث إنّه يحتجّ في الثاني: بأنّه قال كذا، وفي الأوّل بأنّه فعل كذا؛ أي جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة مجرّدة، وليس للمولى أن يقول : كان المطلق معلّقاً على عدم البيان، والعامّ صالح للبيانيّة.

فما أورده في «الكفاية» على الشيخ الأعظم‏ تَتَّيُّ متين، ولم يظهر لي وضوح فساده ووجهه، كما زعمه الميرزا النائيني‏ تَتَّيُّ، فما ذكره الشيخ‏ تَتَّيُّ غير مستقيم.

وبالجملة : موضوع المطلق نفس الطبيعة، ولا يدلّ إلّا عليها، ولا دلالة له على الأفراد، لكن حيث إنّها عين الأفراد في الخارج، ومتكثّرة بتكثّرها فيه، يسري الحكم إليها، وهي محكومة بحكمها، بخلاف العامّ، فإنّه بلفظه دالّ على الأفراد.

ويتّضح ممّا ذكرنا أُمور :

الأوّل : أنّ الإطلاق الشمولي ممّا لا معنى له، بأن تكون الطبيعة مرآة لجميع الأفراد.

ومنشأ هذا التوهّم : وقوع الخلط والاشتباه بين صدق الطبيعة على الأفراد وكونها عينها في الخارج، وبين دلالتها عليها لفظاً، فإنّ الأوّل صحيح مسلّم ـ كما تقدّم ـ دون الثاني، فالبيع في ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ عين أفراده في الخارج، فمع فرض أنّ

المتكلّم في مقام البيان لتمام مراده، وجعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة مع عدم نصبه قرينة على الخلاف. فكلّما وُجد فرد من الطبيعة في الخارج وُجد موضوع حكمه، بخلاف العامّ، فإنّه بلفظه يدلّ على الكثرة؛ سواء كان في مقام البيان أم لا.

الثاني: ظهر أيضاً أنّه لا سبيل إلى القول بأنّ تقديم العامّ على المطلق من باب تقدّم الأظهر على الظاهر؛ لأنّه فرع دلالة المطلق لفظاً على الأفراد، وبعد الفراغ عنها، وليس كذلك، وإن كان العامّ كذلك.

الثالث: ظهر أيضاً أنّ حجّيّة المطلق ليست معلّقة، بل حجّيّته منجّزة كالعامّ، والاختلاف إنّما هو في كيفيّة الاحتجاج.

وجه تقدّم العامّ على المطلق

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم: أنّه لو دار الأمر بين تقييد المطلق وتخصيص العامّ عند التعارض، بعد الفحص عن المخصّص والمقيّد في كلّ واحد منهما واليأس عنهما، أو بعد فرض صدورهما من متكلّم ليس بناؤه على تأخير المخصّصات والمقيّدات، يقدّم تقييد المطلق على تخصيص العامّ، لا لما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ حجّيّة المطلق مقيّدة ومعلّقة على عدم البيان، والعامّ صالح للبيانيّة؛ لما عرفت من عدم صحّته، وأنّ المطلق حجّة قبل الظفر بالبيان وبعده، بل لأنّ الاحتجاج بالمطلق متقوّم بسكوت المولى؛ حيث جعل تمام الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة وسكت، فإذا صدر العامّ انتفى السكوت.

والفرق بينه وبين ما ذكره الشيخ قدس سره: هو أنّ المطلق قبل الفحص عن البيان ليس حجّة بناءً على ما ذكره قدس سره؛ لأنّ حجّيّته معلّقة على عدم البيان عنده.

وأمّا بناءً على ما ذكرنا فهو حجّة مالم يظفر بالمقيّد والبيان، ومع الظفر بالبيان تنقطع حجّيّته، وكلّ ما يستفاد من الإطلاقات ـ مثل حجّيّة مفهوم الشرط والوصف

وغيرهما ـ لو دار الأمر بين تقييده وتخصيص العامّ، فتقييد المفهوم أولى؛ لما ذكرناه.

ولو تعارض بعض المطلقات مع بعض آخر منها ـ مثل تعارض مفهوم الشرط مع مفهوم الوصف المستفادين من الإطلاق ـ فلا تقدُّم لأحدهما على الآخر.

فما قيل : من إنّ مفهوم الشرط مقدّم على مفهوم الوصف عند التعارض؛ لأنّه أقوىٰ[1].

ففيه : أنّ دلالته على دَخْل القيد في الحكم وإن كان أقوىٰ، لكن المفهوم لايستفاد منه، بل من انحصاره والانحصار لايستفاد منه، بل من الإطلاق، مثل استفادته منه في مفهوم الوصف من غير فرق بينهما في ذلك.

نعم مفهوم الغاية مقدّم على مفهوم الشرط والوصف؛ لأنّه أقوىٰ؛ إذ هو من قبيل دلالة اللفظ، ولا فرق فيما ذكرنا بين الإطلاق الشمولي والبدلي؛ لاستفادة كلٍّ منهما من الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

ومنها : ما لو دار الأمر بين النسخ والتخصيص .

وقبل البحث فيه لابدّ من بيان ما تعرّض له الشيخ الأعظم وغيره في المقام: وهو أنّه يعتبر في التخصيص ورود المخصّص قبل حضور وقت العمل بالعامّ، كما أنّه يعتبر في النسخ ورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، ولذا يقع الإشكال في التخصيصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام في العمومات النبويّة صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّ فيها ثلاثة احتمالات :

أحدها : أنّها ناسخة للعمومات المذكورة.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٣٣.

ثانيها: أنّها كاشفة عن وجود مخصّصات متّصلة بـالعمومات، وقـد خـفيت علينا، ووصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة.

ثالثها: أنّها مخصّصة بنفسها حقيقة، وإنّما تأخّر بيانها لمصلحة في تـأخيرها، وإنّما تُقدّم العمومات ليعمل بها ظاهراً إلىٰ أن يرد المخصّص، اختاره الشيخ الأعظم[1].

واختار الميرزا النائيني الاحتمال الثاني[2].

ولكن جميع الاحتمالات المـذكورة ضعيفة موهونة: أمّا الأخـير الذي اخـتاره الشيخ قدس سره: فلأجل أنّ دعوى: وجود المصالح والمفاسد في تلك العمومات والعمل بها إلى زمان الصادقين عليهما السلام مثلاً، ثمّ إنّها تبدّلت في زمانها إلى غيرها في الواقع في جميع الأحكام من أوّل الفقه إلى آخره، كما ترى لايمكن الالتزام بها.

وأمّا الاحتمال الثاني الذي أيّده الميرزا النائيني قدس سره: بأنّـا نـرىٰ روايـة العـامّة بطرقهم كثيراً من المخصّصات المنفصلة، المرويّة من طرقنا عن الأئمّة عليهم السلام، فـيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات علينا.

ففيه: أنّ المخصّصات التي روتها العامّة والخاصّة ليست مـتّصلة بـالعمومات نراها بالعيان والوجدان، فإنّه لم يكن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يأتي بجميع المخصّصات كلّ واحدة منها متّصلة بعموماتها منضمّة إليها، كالكليّات المصدّرة بـ«لا»، مثل «لابيع إلّا فـي ملك»[3] و «لاضرر ولا ضرار»[4] ونحوهما، والالتزام باتّصال جميع قيودها بها وقد

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٥٦ سطر ٧.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٧٣٤.

٣ ـ عوالي اللآلي ٢: ٢٤٧ / ١٦، مستدرك الوسائل ١٣: ٢٣٠، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١، الحديث ٣.

٤ ـ الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢ و ٦، وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٤، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ١٧، الحديث ٣ و ٤.

خفيت علينا، ولم تصل إلينا ـ من جهة عدم ذكر الرواة لها، وغفلتهم عنها ـ كما ترى.

مضافاً إلى عدم صحّة ذلك في العمومات الواردة في الكتاب المجيد، وما اختاره الشيخ قدس سره، وإن كان أقرب من حيث الاعتبار، وبالنسبة إلى بعض الأخبار، فيمكن الالتزام به في بعض الموارد من الأحكام، لكن الكلام إنّما هو بالنسبة إلى جميع الأحكام في جميع أبواب الفقه، فإنّه يلزم منه إهمال آلاف قيود وعدم بيانها، مع أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قال في حجّة الوداع: (ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة، ويبعدكم عن النار، إلّا أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم إلى النار، ويبعّدكم عن الجنّة، إلّا وقد نهيتكم عنه)[1]، ومن الواضح عدم بيانه صلى الله عليه وآله وسلم جميع القيود للمكلّفين.

والذي يمكن أن يقال في المقام: هو أنّه لاريب في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، كان ملازماً للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في الخلوات والجلوات، من لدن زمان البعثة إلى زمان وفاته صلى الله عليه وآله وسلم في الأيّام والليالي، وكان عارفاً بمقام النبوّة ومعنى الوحي، حين كان أكثر الناس كالبهائم لايعرفون شيئاً من ذلك ولا يشعرون، وكان عليه السلام شديد الاهتمام بحفظ كلّ ما يصدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وضبطه؛ لعلمه عليه السلام بأنّ تلك الأحكام ثابتة لجميع المكلّفين إلى يوم القيامة، ولم يشذّ عنها شيء، روى الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن ابن عيّاس عن سُلَيم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إنّي سمعت من مقداد وسلمان وأبي ذرّ، شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، غير ما في أيدي الناس، ثمّ سمعتُ منك تصديق ما سمعتُ منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن وأحاديث عن نبيّ الله أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطل، أَفَترى الناس يكذبون على رسول الله متعمّدين، ويفسّرون القرآن بآرائهم؟

---

١ ـ الكافي ٢ : ٦٠ / ٢، بحار الأنوار ٦٧ : ٩٦ / ٣.

قال فأقبل عليّ عليه السلام، ثمّ قال: (قد سألت فافهم الجواب: إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كُذِب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده، حتّى قام خطيباً، وقال: أيّها الناس قد كثرت عليَّ الكذّابة، فمن كذب عليَّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار، ثمّ كُذِب عليه من بعده.

إنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يُظهر الإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ...).

إلى أن قال: (ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يسمعه على وجهه، ووَهَم فيه، ولم يتعمّد كذباً، فهو في يده؛ يقول به، ويعمل به، ويرويه، فيقول: أنا سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلوعلم المسلمون أنّه وهم، لرفضوه، ولو علم هو أنّه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً أمر به، ثمّ نهى عنه، وهو لا يعلم، أو نهى عنه، ثمّ أمر به، وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه، ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم الناس أو سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع لم يكذب على رسول الله، مبغض للكذب خوفاً من الله، وتعظيماً لرسول الله، لم يسهُ، بل حفظ ما سمع على وجهه، وجاء به كما سمعه: لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ، ورفض المنسوخ، فإنّ أمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مثل القرآن؛ منه ناسخ ومنسوخ، وخاصّ وعامّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام له وجهان، وكلام عامّ وكلام خاصّ مثل القرآن...).

إلى أن قال: (فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آية إلّا أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتُها بخطّي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وعامّها وخاصّها، ودعى الله أن يعطيني فهماً وحفظاً، فما نسيتُ آية من

كتاب الله، ولا علماً أملاه عليّ وأثبته)[١].

وقال : (ألا وعندي الجامعة، وما أدراك ما الجامعة؟! طولها سبعون ذراعاً فيها جميع أحكام الوقائع)[٢].

وبالجملة : لا إشكال في أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بيّن جميع الأحكام، وحفظها عليّ بن أبي طالب عليه السلام وضبطها، ولكن الناس منعوه عليه السلام أن يبيّنها لهم، وقالوا: حسبنا كتاب الله، وكذلك ابنه الحسن بن عليّ عليه السلام... وهكذا إلى أن وقعت الفرصة في زمن الصادقين عليهما السلام ، فبيّنا عليهما السلام تلك الأحكام الكثيرة التي بأيدينا.

ووجه آخر : وهو أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يفهمون من ألفاظ الكتاب والسُّنّة ما لايفهمه غيرهم، مثل استدلال الإمام أبي جعفر عليه السلام لزرارة على أنّ مسح الرأس في بعضه لا جميعه؛ لمكان الباء[٣]، ولذا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالتمسّك بهم والرجوع إليهم عليهم السلام في الأحكام باعتراف العامّة؛ لرواية الثقلين المتواترة في طرق الفريقين[٤]، وفي بعض رواياتهم عليهم السلام : أنّه يُفتح منه ألف باب من العلم ومن كلّ باب ألف باب منه، ويؤيّده أيضاً أنّه كان الإمام الصادق والباقر عليهما السلام يقولان: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، مع عدم دركهما له صلى الله عليه وآله وسلم .

وجوه دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الكلام في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، وهو يتصوّر على وجوه :

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٠ (باب اختلاف الحديث) .

٢ ـ الكافي ١ : ١٨٥ / ١ .

٣ ـ الكافي ٣ : ٣٠ / ٤ ، وسائل الشيعة ١ : ٢٩٠ ، كتاب الطهارة ، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

٤ ـ الكافي ١ : ٢٣١ / ١ ، بحار الأنوار ٢٢ : ٤٦٥ / ١٩ .

الأوّل : أن يتقدّم العامّ ويتأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ، ودار الأمر بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً ؛ بناء على جواز التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعامّ؛ من جهة أنّ حكم العامّ حكم ظاهريّ، وحكم الخاصّ واقعيّ، وبين أن يكون ناسخاً للعامّ.

الثاني : أن يتقدّم الخاصّ مع صدور العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، ودار أمر العامّ المتأخّر بين كونه ناسخاً لحكم الخاصّ المتقدّم وبين كونه مخصّصاً.

الثالث : ما لو جهل الحال من حيث تقدّم العامّ أو الخاصّ، ومن حيث صدور المتأخّر بعد حضور وقت العمل بالمتقدّم وعدمه، كما هو الغالب بالنسبة إلينا.

وقبل الشروع في بيان ما هو الحقّ في المقام، لابدّ من بيان ما هو محطّ البحث والكلام هنا؛ لئلّا يقع الخلط فيه، كما يتراءىٰ من كلمات بعض الأُصوليّين.

فنقول : محطّ البحث: هو ما إذا لم يكن دليل خارجيّ ـ من إجماع أو نصّ أو ظاهر دليلٍ ـ يدلّ على أحد الأمرين من النسخ أو التخصيص، ودار الأمر بينهما.

وحينئذٍ فما ذكره الميرزا النائينيقدس سره: من أنّ أصالة الظهور في الخاصّ متقدّمة على العامّ، فيرتفع بها موضوع النسخ[1]، فهو خلط في محطّ البحث؛ لأنّ الكلام في المقام إنّما هو في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، لا في دورانه بين تقديم العامّ أو الخاصّ؛ كي يقال: إنّ أصالة الظهور في الخاصّ متقدّمة على العامّ، وإنّ مثل «أكرم العلماء» و «لاتكرم الفسّاق منهم» ، لايصلح مثالاً لما نحن فيه، فإنّ العامّ يخصّص بالخاصّ فيه بلا إشكال، بل المثال لما نحن فيه: هو أن يفرض إجماع على حرمة إكرام الفسّاق من العلماء، بدل «لاتكرم الفسّاق منهم» ودار الأمر بين كونه ناسخاً ومخصّصاً.

إذا عرفت هذا نقول : دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، متوقّف على

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٣٨ .

استفادة الدوام والاستمرار من الدليل الذي صدر أوّلاً؛ ليتصوّر فيه النسخ ـ الذي هو قطع دوام الحكم واستمراره الثابت أوّلاً ـ وإلّا فلايتصوّر النسخ فيه.

واستفادة الدوام والاستمرار للحكم الثابت للأفراد في الصورة الأُولىٰ ـ أي ما لو تقدّم صدور العامّ وتأخّر الخاصّ، وصدر بعد حضور وقت العمل بالعامّ ـ يمكن أن يتصوّر بأحد وجوه ثلاثة :

أحدها : أن يقال : إنّ العامّ الصادر أوّلاً، وإن كان قاصراً عن إفادة استمرار الحكم الثابت به للأفراد بالدلالة اللفظيّة، بل إنّما يدلّ على ثبوت الحكم للأفراد الموجودة في زمان الخطاب فقط، مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، ولا يدلّ على وجوب الوفاء على الأفراد المعدومة في زمانه؛ من المكلّفين في الأزمنة اللّاحقة، ولكن يستفاد من إطلاقه المقامي استمراره ودوامه وثبوته للأفراد اللّاحقة، التي توجد بعد زمان الخطاب إلى يوم القيامة؛ حيث فُرض أنّ المتكلّم في مقام البيان مع سكوته عن ذلك، أو يستفاد ذلك من إطلاق موضوع الحكم، أو من إطلاق متعلّقه ، أو من نفس الحكم؛ حيث جعله تمام الموضوع أو متعلّقِهِ ذلك، ولم ينصب قرينة على خلاف ما يستفاد من إطلاقه بحسب الدوام والاستمرار.

ثانيها : أن يقال باستفادة الدوام واستمرار الحكم من نفس العامّ، مثل «أكرم العلماء»، وأنّه كما يدلّ على وجوب إكرام الموجودين منهم في زمان الخطاب بالدلالة اللّفظيّة، كذلك يدلّ على وجوبه على الأفراد المعدومة فعلاً والتي توجد لاحقاً؛ لعدم اختصاص الخطابات بالموجودين زمان الخطاب، بل تعمّ جميع العلماء إلى يوم القيامة بنحو القضيّة الحقيقيّة.

ثالثها : أن يقال باستفادة دوام الحكم الثابت للموجودين في زمان الخطاب،

---

١ ـ المائدة (٥) : ١ .

واستمراره وثبوته للموجودين بعد زمان الخطاب بالدليل الخارجي، لا من إطلاق العموم، ولا من نفسه بالدلالة اللفظيّة، مثل قوله عليه السلام: (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)[1]، و (حكمي على الأوّلين حكمي على الآخرين)[2]، ونحو ذلك، أو الإجماع على الاشتراك في التكليف.

فعلى الوجه الأوّل ـ أي استفادة الاستمرار من الإطلاق المقامي ـ والوجه الثاني ـ أي استفادته من الإطلاق الكلامي اللّفظي ـ لو صدر أوّلاً، مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، واستفيد من إطلاقه الدوام والاستمرار؛ لوجوب الوفاء بكلّ عقد إلى يوم القيامة، ثمّ ورد : (أنّ البيع الربوي حرام) بعد حضور وقت العمل بالأوّل، ودار أمر الثاني بين أن يكون مخصِّصاً للعامّ الصادر قبله؛ بخروج البيع الربوي عن العموم رأساً ومن الأوّل، وبين كونه ناسخاً، ويحكم بفساد البيع الربوي حين صدور الثاني؛ لا من الابتداء، وأنّ حكمه قبل صدور الخاصّ هو حكم العامّ، وهو وجوب الوفاء إلى زمان صدور الثاني؛ بتقييد إطلاقه المفيد للدوام والاستمرار؛ قطعاً لاستمرار حكمه.

ففيه: وجهان .

والذي اخترناه سابقاً : هو أنّ المقام نظير دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، الذي ذكرنا فيه : أنّ الحقّ هو تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العامّ؛ لأنّ دلالة العامّ لفظيّة، بخلاف دلالة المطلق، فإنّها مستفادة من سكوت المتكلّم وعدم البيان، وهي لاتقاوم الدلالة اللفظيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر فيه دائر : بين تخصيص العامّ الأفرادي، وبين تقييد الإطلاق المفيد للاستمرار.

لكن الذي يقوىٰ في النظر عاجلاً خلاف ذلك؛ وذلك للفرق بينهما، فإنّ المفروض هناك تعارض العموم والإطلاق بالذات في مادّة مثل «أكرم العلماء»

---

١ ـ الكافي ١ : ٤٧ / ١٩ .

٢ ـ الكافي ٥ : ١٨ / ١.

و«لاتكرم الفاسق» ، وتقدّم فيه: أنّ تقييد المطلق منه أولى من تخصيص العامّ، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه نظير ما لو كان التعارض بين العموم والإطلاق عَرَضيّاً لا بالذات، كما لو ورد: أنّه يجب الوفاء بالبيوع، وورد : أنّ (الصلح جائز بين المسلمين)[١] ، فإنّه لاتعارض بين عموم الأوّل وإطلاق الثاني؛ لعدم تصادقهما في مادّة، لكن لو ورد دليل ثالث، ودار أمره بين كونه مخصِّصاً للعامّ المذكور، أو مقيِّداً لإطلاق الثاني، صارا متعارضين؛ للعلم الإجمالي بأحدهما، ولا ترجيح هنا في البين، فإنّ هذا الدليل الثالث كما يصلح لتقييد الثاني وكونه بياناً له، كذلك يصلح لتخصيص الأوّل وكونه بياناً له، وكلّ منهما حجّة مستقلّة، وحينئذٍ فلايجري فيه ما ذكرناه في وجه تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العموم، ولا ما ذكره الشيخ الأعظمقدس‌سره.

وقد يقال : إنّ الأمر في المقام دائر بين التقييد وبين تخصيصٍ وتقييدٍ، فإنّ تخصيص العموم المذكور يستلزم تقييد إطلاقه بالنسبة إلى الأفراد المخرجة، وقطع استمرار حكمها أيضاً.

وفيه : أنّ التخصيص يوجب ارتفاع موضوع التقييد للإطلاق، وانتفاء الإطلاق في الأفراد المخرجة، فإنّ الإطلاق في رتبة متأخّرة عن شمول العامّ للأفراد، فلا يوجب التخصيص ارتكاب خلاف ظاهر آخر.

وقد يقال : إنّ العلم الإجمالي ـ إمّا بتخصيص العامّ أو تقييد المطلق ـ ينحلّ إلى العلم التفصيلي بخروج الفسّاق من العلماء منذ صدور الخاصّ ـ إمّا لأجل نسخه للعامّ أو تخصيصه له ـ والشكّ في خروجهم قبل صدوره وبعد صدور العامّ، والعامّ حجّة بالنسبة إليهم قبل زمان صدور الخاصّ، فينتج ذلك تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران.

---

١ ـ الكافي ٧ : ٤١٢ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٥٥ ، كتاب القضاء ، أبواب آداب القاضي ، الباب ١ ، الحديث ١ .

وفيه أوّلاً : أنّ ذلك خروج عن محطّ البحث؛ لأنّ الكلام في المقام هو ما لو دار الأمر بين النسخ والتخصيص وعدم ما يعيّن أحدهما في الخارج، وما ذكر من تقديم التخصيص إنّما هو بملاحظة العلم الإجمالي، لا لمجرّد الدوران[1].

وثانياً : أنّه قد تقدّم في مسألة الأقلّ والأكثر : أنّ العلم التفصيلي المتقوّم بالعلم الإجمالي والمتولّد منه ، لايصلح أن ينحلّ به العلم الإجمالي المذكور.

والحاصل : أنّ العلمَ التفصيلي بخروج الفسّاق منذ صدور الخاصّ، أحدُ طرفي الترديد في العلم الإجمالي، فلايعقل إيجابه انحلاله.

وثالثاً : المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل خروج الفسّاق من زمان صدور الخاصّ المردّد بين كونه نسخاً أو تخصيصاً، وهو لايوجب انحلال العلم الإجمالي إمّا بالخروج نسخاً أو تخصيصاً، إذ لا يتعيّن به أنّ خروجه بالنسخ.

هذا كلّه بناءً على استفادة استمرار حكم العامّ من الإطلاق.

وأمّا بناءً على استفادته من نفس العامّ ـ بدلالة لفظيّة بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ فالأمر فيه دائر بين تخصيصين : أحدهما تخصيص عمومه الأفرادي، الثاني تخصيص عمومه الأزماني وفي عمود الزمان، ولكن المخرَج بالأوّل أكثر منه في الثاني، فهو دائر بين الأقلّ والأكثر، والأقلّ معلوم الخروج تفصيلاً ـ أي خروجه من حين صدور الخاصّ ـ والأكثر مشكوك الخروج، فيحكم عليه بحكم العامّ، فينتج تقديم النسخ على التخصيص.

وأمّا بناءً على استفادة الاستمرار من دليل خارجيٍّ، مثل (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة) ونحوه، فالكلام فيه مبنيّ على الاختلاف في إفادة المفرد المضافِ العمومَ وعدمها، فإن قلنا: إنّه يفيد العموم، فمرجعه إلى دوران الأمر فيه بين تخصيص

---

١ ـ لايخفى أنّ الدوران لا يتحقّق إلّا مع العلم الإجمالي؛ ضرورة عدم تصوّر الدوران بينهما إلّا به، فمع انحلاله ينتج ما ذكر. [المقرّر حفظه الله].

«أكرم العلماء»، وبين تخصيص عموم (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن كان أفراد أحدهما أكثر من الآخر؛ لأنّه ليس مرجّحاً.

وأمّا بناءً على القول بعدم إفادته العموم، بل يستفاد العموم من إطلاقه، فالكلام فيه هو الكلام في الفرض الأوّل.

هذا كلّه فيما لو تأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ.

وأمّا لو تقدّم الخاصّ، وورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، ودار الأمر بين كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر، وبين كون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدّم، والكلام فيه مبنيّ على استفادة الاستمرار من إطلاق الخاصّ، أو من عمومه اللفظي، أو من الدليل الخارجي ـ بنحو ما عرفته في الصورة الأُولىٰ ـ وعدمه:

فعلى الأوّل فمقتضىٰ إطلاق الخاصّ حرمة إكرام الفسّاق من العلماء، ومقتضى عموم العامّ المتأخّر وجوب إكرامهم.

فيمكن أن يقال: إنّ ما ذكرناه: من تقديم تقييد الإطلاق في دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وتخصيص العامّ على تخصيص الخاصّ؛ لأنّ حجّيّة الإطلاق مبنيّة على السكوت وعدم البيان، بخلاف حجّيّة العامّ جارٍ فيه أيضاً.

ولكن يرد عليه: أنّ ما ذكرنا: من أولويّة تقييد المطلق إنّما هو في العامّين من وجه، الذي ليس فيه جمع عرفيّ، وأمّا في العامّ والخاصّ المطلقين فلا، فإنّه وإن لم يكن مثل ما لو صدر المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم؛ في تعيّن التخصيص وعدم احتمال النسخ ـ لاحتمال النسخ فيما نحن فيه؛ لأنّ المفروض صدور الثاني بعد حضور وقت العمل بالأوّل ـ لكن لا فرق بينهما في وجوب الجمع العرفي بينهما بتخصيص العامّ، ومعه لا تصل النوبة إلى ما ذكرناه في وجه أولويّة تقييد الإطلاق.

ولو استفيد استمرار الخاصّ من الدليل الخارجي ـ مثل (حلال

محمّدصلى الله عليه وآله وسلم...) إلى آخره فالأمر فيه دائر بين أن يكون العامّ المتأخّر بياناً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (حلال محمّد...) إلى آخره، وبين أن يكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر؛ بمعنى أنّ إطلاق الخاصّ ظهير له، فيقوى به، فيخصّص به العامّ.

ولو استفيد استمرار الخاصّ المتقدّم منه بدلالة لفظيّة، فمقتضىٰ الجمع العقلائي هو تخصيص العامّ المتأخّر به.

وأمّا لو جهل الحال ـ من تقدّم الخاصّ أو العامّ، ومن صدور المتأخّر بعد حضور وقت العمل بالمتقدّم واقعاً أو قبله ـ فعلى فرض صدور الثاني قبل حضور وقت العمل بالآخر واقعاً يتعيّن التخصيص، وعلى فرض صدوره بعد حضور وقت العمل بالأوّل ، يتردّد الأمر بينه وبين النسخ، فيحتمل هنا صدور الخاصّ بنحو لايحتمل فيه إلّا التخصيص، وهو صدوره قبل حضور وقت العمل بالعامّ، ففي تقديم النسخ أو التخصيص وجهان .

لكن بملاحظة كثرة التخصيص في العمومات الشرعيّة، حتّى قيل: «مامن عامّ إلّا وقد خُصّ، وما من مطلق إلّا وقد قُيّد» ونُدرة النسخ فيها ـ وأنّه قد يوجب الغلبة عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال المخالف النادر، كما أنّ بناءهم على ذلك في الشبهة الغير المحصورة وأصالة الصحّة في فعل الغير ونحو ذلك؛ ممّا يكون فيه احتمال الخلاف نادراً؛ بحيث لايعتني به العقلاء ـ يُقدّم التخصيص على النسخ وعدم الاعتناء باحتمال النسخ في الفرض.

ويؤيّده : أنّ مبنى الفقه والفقهاء على التخصيص والتقييد من أوّل الفقه إلى آخره، وقلّما يوجد مورد حكموا فيه بالنسخ، مع أنّ الغالب عدم علمهم بالحال؛ من تقدّم الخاصّ على العامّ أو بالعكس، وأنّ صدور الثاني هل هو بعد حضور وقت العمل بالأوّل أو قبله.

وأمّا ما أفاده شيخنا الحائري قدس سره والميرزا النائيني قدس سره : من أنّه يعتبر في الغلبة أن

تكون بمثابة تصلح قرينة على التخصيص ، وما نحن فيه ليس كذلك[١].

ففيه : أنّ ذلك لايناسب لمبناهما وغيرهما في الفقه من عدم احتمال النسخ في هذه الصورة.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وحمل الأمر على الاستحباب

ومن الموارد التي تُوهِّم أنّها من قبيل تعارض الظاهر والأظهر: ما لو دار الأمر فيه بين تقييد المطلق وحمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهة، كما لو قال: «إن أفطرتَ فأعتق رقبة». ثمّ قال منفصلاً: «إن أفطرت أعتق رقبة مؤمنة»، أو «لاتعتق رقبة كافرة»، فإنّ الأمر فيه دائر بين تقييد الأوّل بالثاني، أو حمل الثاني على الاستحباب، أو النهي على الكراهة، وأنّ المؤمنة أفضل الأفراد. فيصحّ في هذا الفرض ما ذكره شيخنا الحائري تتَيُّخ: من أنّ تقييد المطلق فيه بمجرّد الأمر والنهي في غاية الإشكال؛ لغلبة استعمال الأمر في الندب، والنهي في الكراهة، حتّىٰ أنكر صاحب المعالم حمله على الوجوب بمجرّده[٢].

ولكنّه إنّما يتمّ لو صدر المطلق من الإمام عليه السلام ـ في مقام الفتوى ـ جواباً لمن سأله عمّا هو مبتلىً به، فإنّه حينئذٍ لو سُمِعَ منه عليه السلام ـ أو من غيره من الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ الأمر بالمقيّد أو النهي بعد حضور وقت العمل بالمطلق، فتقييده مشكل، فلابدّ من حمل الأمر بالمقيّد أو النهي على الندب والكراهة، وإلّا يلزم الإغراء بالجهل، وهو ممتنع من الإمام، أو الحمل على نسخ المطلق، وهو نادر جدّاً لايُلتزم به، فإنّ حمل الأمر على الندب والنهي على الكراهة، أهون وأسهل منه ومن التقييد في

---

١ ـ درر الفوائد : ٦٨١، فوائد الأُصول ٤ : ٧٣٨.

٢ ـ معالم الدين : ٤٨ ـ ٤٩.

الفرض المذكور.

وأمّا لو كان المتكلّم في مقام جعل القوانين الكلّيّة ـ كما في كثير من الأوامر والنواهي الصادرة من الشارع ـ فيتعيّن فيه تقييد المطلق؛ لأنّ بناء المقنّنين على ذكر العمومات والمطلقات ـ في مقام جعل القانون ـ وتأخير المقيّدات والمخصّصات وبيانهما، ولا يلزم منه الإغراء بالجهل، ولا النسخ.

هذا كلّه في تعارض الدليلين.

المبحث الثالث

إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

وأمّا التعارض بين الأكثر من دليلين، ففيه صور نذكر أهمّها :

الصورة الأُولى : إذا ورد عامّ وخاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل

لو ورد عامّ، وخاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل؛ سواء كان بين موضوعي الخاصّين عموم من وجه ـ مثل «أكرم العلماء»، و«لاتكرم الفسّاق منهم، ولا تُكرم النحويّين» ـ أم لا.

والكلام فيها في مقامين :

الأوّل : الكلام في أنّه هل تجب ملاحظة النسبة بين العامّ وأحد الخاصّين وعلاج التعارض بينهما أوّلاً، ثمّ ملاحظة النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر، فإنّه حينئذٍ ربّما تنقلب النسبة، كما لو خُصِّص العامّ في المثال بقوله: «لاتُكرم الفسّاق منهم»، فإنّ النسبة بين العامّ بعد التخصيص، وبين الخاصّ الآخر ـ أي لاتكرم النحويّين ـ حينئذٍ

هي العموم من وجه، أو أنّه لايصحّ ذلك؛ لأنّ الخاصّين في عرض واحد؛ لاتقدّم لأحدهما على الآخر وملاحظته أوّلاً مع العامّ، ثمّ ملاحظة الآخر بعده، أو التفصيل بين كون المخصِّصَين لفظيَّين، وبين كون أحدهما لفظيّاً والآخر لُبّيّاً، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر في الأوّل، ويقدّم اللُّبّي على اللفظي في الثاني، فيلاحظ النسبة بين العامّ بعد تخصيصه باللُّبّي، ثمّ ملاحظة النسبة بينه وبين المخصِّص اللّفظي؟ وجوه.

الثاني : أنّه ـ بعد البناء على عدم تقدّم أحد الخاصّين على الآخر في ملاحظة النسبة بينه وبين العامّ؛ لأنّهما في عرض واحد، وأنّ مقتضى القاعدة تخصيص العامّ بكلّ واحد منهما ـ لو استلزم تخصيصه بهما استهجانه، أو استيعاب جميع الأفراد وعدم بقاء شيء منها تحت العامّ، كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لاتكرم الفسّاق منهم، ويُكره إكرام عدوهم»، فإنّه لايمكن تخصيصه بهما معاً، فهل يقع التعارض حينئذٍ بين العامّ وبين مجموع الخاصّين، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني والميرزا النائيني[1]، أو أنّ التعارض حينئذٍ بين الخاصّين؟

أمّا المقام الأوّل : فلا إشكال في أنّ الخاصَّين اللّفظيّين يردان على العامّ في عرض واحد، فيخصّص بهما معاً، ولايلزم منه محذور؛ إذ لا وجه لملاحظة النسبة بينه وبين أحد الخاصّين أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الآخر؛ لعدم المرجّح فيما لو لم يعلم الحال من تقدّم أحد الخاصّين بحسب الصدور وتأخّره، كما هو الغالب، ولهذا قال الشيخ الأعظمؒ ـ بعد ذكر توهّم بعضٍ تخصيصَ العامّ بأحد الخاصّين إذا كان لبّيّاً ـ إنّه لا أظنّ أن يلتزم هذا المتوهّم بذلك في الخاصَّين اللفظيَّين[2].

هذا في الخاصَّين اللفظيَّين.

وأمّا لو كان أحد الخاصّين لُبّيّاً والآخر لفظيّاً، فمع كون اللّبّي كالحافّ بالعامّ، كما

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٨ سطر ٢٢ ، كفاية الأُصول : ٥١٦ ، فوائد الأُصول ٤ : ٧٤٣ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٨ السطر الأخير .

لو علم بحرمة إكرام الفسّاق من العلماء حين صدور «أكرم العلماء»، فلا إشكال في تخصيص العامّ به أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الخاصّ الآخر، ولا ينبغي عدّ ذلك من انقلاب النسبة، فإنّ فسّاق العلماء خارجون من العامّ ابتداءً ومن الأوّل، كما أنّه لو اتّصل أحد الخاصّين اللفظيّين بالعامّ، فهو أيضاً كذلك؛ لأنّه قرينة حافّة بالكلام.

وإنّما الكلام في اللّبّي الغير الحافّ بالكلام، فالحقّ فيه ما ذكره الشيخ الأعظمقدس سره: من أنّه لا وجه لتقديم اللّبّي المذكور، وملاحظة النسبة بينه وبين العامّ أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الخاصّ اللفظي[1].

وتبعه في «الدُّرر»[2]، ولكن ببالي أنّهقدس سره عدل عنه في الفقه؛ للفرق بينه وبين الخاصّين اللفظيّين؛ لأنّهما واردان على العامّ في عرض واحد، وأمّا اللّبّي فهو من قبيل تتمّة المقتضي للعامّ، والمخصّص اللفظي من قبيل المانع فليس العام مع المخصّص اللّبّي في العموم من الابتداء.

لكن أقول : إن أرادقدس سره أنّ حجّيّة العامّ معلّقة على ذلك، وأنّه ليس حجّة إلى زمان حصول القطع بالخلاف في بعض الأفراد الخارجة بالدليل اللّبّي، فلانسلّم ذلك.

وإن أراد أنّه مع وجود المخصّص اللّبّي كالقطع بالخلاف، يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى تلك الأفراد، التي علم عدم وجوب إكرامهم، فالمخصّص اللفظي أيضاً كذلك، فإنّ مقتضاه عدم حجّيّة العامّ حين الظفر بالخاصّ، وكشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، فلا فرق بين اللّبّي واللفظي في ذلك، مع حجّيّة العامّ بالنسبة إلى العموم قبل الظفر بالخاصّ.

فالحقّ هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره أوّلاً.

وأمّا المقام الثاني : أي ما لو استلزم تخصيص العامّ بكلا الخاصّين محذور

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٩ السطر الأوّل.

٢ ـ درر الفوائد : ٦٨٢.

الاستهجان، أو استيعاب أفراد العامّ، فقد يقال: إنّ مجموع الخاصّين يعارض العامّ، فلابدّ من ملاحظة المرجِّحات والرجوع إليها.

لكن ربّما يرد عليه الإشكال فيما لو كان العامّ راجحاً على أحد الخاصّين بحسب السند دون الآخر، أو وافق أحد الخاصّين العامّة دون الآخر.

والحقّ أنّ التعارض إنّما هو بين الخاصّين، لكنّه تعارضٌ بالعرض؛ وذلك لأنّ العامّ لا يعارض كلّ واحد من الخاصّين منفرداً؛ لعدم لزوم محذور من تخصيصه بأحدهما، ووجوب الجمع العرفي بينهما، وإنّما يلزم المحذور من تخصيصه بهما معاً.

وبعبارة أُخرى: هنا ثلاثة أدلّة: العامّ، مثل «أكرم العلماء»، وخاصّان، مثل «لاتكرم الفسّاق منهم»، و «يُكره إكرام عدولهم»، والعامّ لايعارض الخاصّ الأوّل بنفسه مع قطع النظر عن الخاصّ الآخر، وكذلك الخاصّ الآخر بنفسه لايعارض العامّ، ومجموع الخاصّين ليس شيئاً يعارض العامّ، لكن يعلم إجمالاً بعدم صحّة تخصيص العامّ بأحد الخاصّين؛ وأنّه لم يصدر أحدهما؛ للزوم المحذور من تخصيصه بهما معاً، فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات بين الخاصّين، وعلاج التعارض بينهما، وإن قلنا بعدم شمول أخبار التعارض والعلاج للمتعارضين بالعرض، فمقتضى القاعدة تساقط الخاصّين، فإمّا أن نقول بحجّيّة العامّ ظاهراً؛ لعدم العلم التفصيلي بالمخصِّص، أو لا؛ للعلم الإجمالي بتخصيصه بأحدهما.

هذا إذا لم يعلم بتلازم الخاصّين في الحكم، وأمّا مع العلم به وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، فيقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد منهما؛ لأنّ المفروض استلزامه للخاصّ الآخر، فيلزم من تخصيصه به، وبلازمه الاستهجان.

ولو عُلم بالتلازم بين الأفراد في الحكم، لا بين الخاصّين؛ بمعنى أنّه لو وجب إكرام العلماء فجميع أفرادهم كذلك، وإن حرم إكرامهم فجميعهم سواء في هذا الحكم، وإن استُحِبّ إكرامهم فكذلك، وورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم فسّاق العلماء، ويستحبّ

إكرام النحويّين»، وقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة.

الصورة الثانية: إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق

لو ورد عامّ وخاصّان، وبين الخاصّين عموم وخصوص مطلق، مثل «أكرم كلّ عالم، ولا تكرم النحويّين، ولاتكرم فسّاق النحويّين».

فقال بعض الأعاظمقدّس سرّه: إنّه يُخصَّص العامّ بهما، كما في الصورة السابقة[1]، ولكنّه يتصوّر على وجوه:

الوجه الأوّل: أن يتوافق الخاصّان إثباتاً ونفياً، ويخالفان العامّ فيهما، كما في المثال المذكور، فإمّا أن يلزم من تخصيص العامّ بهما محذور من الاستهجان وغيره، أو لا.

والثاني أيضاً على قسمين:

أحدهما: أن تُحرز وحدة المطلوب من الخاصّين.

ثانيهما: أن لايُحرز ذلك.

فعلى الأخير يخصّص العامّ بهما، فيخرج فسّاق النحويّين في المثال من العامّ، وكذلك عدولهم؛ أي مورد افتراق الأعمّ من الخاصّين، وعلى الأوّل أي فرض إحراز وحدة المطلوب من الخاصّين، فيخصّص الأعم من الخاصّين بالأخصّ منهما، فيخرج فسّاق النحويّين من عموم «لاتكرم النحويّين» ويبقى عدولهم تحته، ويصير نتيجة ذلك حرمة إكرام عدول النحويّين، فيخرج ذلك عن العامّ، والنتيجة حينئذٍ وجوب إكرام العلماء سوى العدول من النحويّين.

ولو لزم الاستهجان من تخصيص العامّ، فهو إمّا بسبب التخصيص بالخاصّ أو

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٤٣.

الأخصّ ، أو بكلّ واحد منهما منفرداً. فالأخير كما لو قال: «أكرم العلماء»، وفرض انحصارهم في الكوفيّين إلّا نادراً، وقال: «لاتكرم الفسّاق منهم»، وقال: «لاتكرم فسّاق الكوفيّين»، وفُرض أنّهم فسّاق إلّا نادراً، فإنّه لو خُصّص بالأخصّ من الخاصّين ـ أي «لاتكرم فسّاق العلماء الكوفيّين» ـ يلزم تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنّه لايبقى حينئذٍ تحت العامّ إلّا النادر منهم حسب الفرض.

وكذلك يلزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ من الخاصّين بطريق أولى؛ لأنّ المفروض أنّ دائرته أوسع وأعمّ من الآخر، فإذا أُخرج من العموم يلزم ما ذكر من الاستهجان، ولا مناص حينئذٍ من أن يقال بتعارض الأدلّة الثلاثة، والرجوع إلى قواعد التعارض، ولو لزم الاستهجان من تخصيص العامّ بالخاصّ فقط ـ لا بالأخصّ ـ فمقتضى الجمع العقلائي تخصيص الخاصّ بالأخصّ وتخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصَّص، وهو جمع عقلائيّ لايستلزم الاستهجان، لكن يكشف ذلك عن وحدة المطلوب من الخاصّين؛ لعدم إمكان تعدّد المطلوب حينئذٍ، وإلّا لزم الاستهجان.

وأمّا فرْضُ لزوم الاستهجان من تخصيص العامّ الفوقاني بمجموع الخاصّين فقط، فهو غير متصوّر لتداخلهما.

الوجه الثاني : ما لو كان الخاصّان متخالفين إيجاباً وسلباً، والأخصّ موافقاً للعامّ دون الخاصّ، مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق منهم، وأكرم فسّاق النحويّين»، فمقتضى الجمع العقلائي تخصيص الخاصّ بالأخصّ، ثمّ تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصَّص، والنتيجة وجوب إكرام العلماء إلّا عدول النحويّين.

وعلى فرض لزوم الاستهجان من التخصيص، يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة المذكورة، وإن لزم الاستهجان من تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص دون تخصيصه ـ أي الخاصّ بالأخصّ ـ يقع التعارض بين العامّ والخاصّ، لكن لا مانع من تخصيص الخاصّ بالأخصّ.

الوجه الثالث : أن يكون كلّ واحد من الأدلّة الثلاثة مخالفاً للآخر في الحكم، مثل «يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفسّاق منهم، ويُستحبّ إكرام النحوي من فسّاق العلماء»، فالحكم فيه كما تقدّم: من أنّه إن لم يلزم محذور من تخصيص العامّ بالخاصّ المخصَّص بالأخصّ، فمقتضى الجمع العقلائي تخصيص الخاصّ بالأخصّ، ثمّ تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ بعد خروج الأخصّ منه، وتصير النتيجة في المثال وجوب إكرام جميع العلماء إلّا الفسّاق الغير النحوي منهم، والفسّاق الغير النحوي منهم محرم الإكرام والفسّاق من النحويين مستحب الإكرام.

الصورة الثالثة : إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم من وجه

لو ورد عامّ وخاصّان بينهما العموم من وجه، والخاصّان إمّا متوافقان في الإيجاب والسلب ومخالفان للعامّ فيهما، نحو «أكرم كلّ عالم، ولا تكرم النحويّين، ولا تكرم الصرفيّين»، فإن لم يلزم من تخصيص العامّ بهما محذور الاستهجان، خُصِّص بهما معاً، وإلّا يقع التعارض بين الخاصّين بالعرض، نظير ما تقدّم في الصورة الأُولى.

ولو اختلف الخاصّان في الإيجاب والسلب، ووافق أحدُهما العامّ، فالخاصّان متعارضان في مورد الاجتماع، ويخصّص العامّ بالخاصّ المخالف له في مورد الافتراق، مثل «أكرم العلماء، ولا تُكرم النحويّين وأكرم الصرفيّين»، فالخاصّان متعارضان في العالم النحوي الصرفي، ويخصّص العامّ بغير النحوي المحض، ويبقى الصرفي المحض والنحوي الصرفي تحت العامّ، وتنقلب النسبة بين العامّ المخصَّص بغير النحوي المحض، وبين «لاتكرم النحويّين» المخصِّص للعامّ بعد التخصيص، إلى العموم من وجه؛ لتصادقهما في النحوي الصرفي، ويفارق العامّ في الصرفي المحض، وتفارق الخاصّ في النحوي المحض؛ لخروجه عن العامّ بالتخصيص له، وعدم إرادته بحسب الجدّ من العامّ، وعدم صلاحيّة العامّ للاحتجاج به بالنسبة إليه؛ لأنّ المناط ملاحظة النسبة بين

العامّ الذي هو حجّة ـ وتعلّق الإرادة الجدّيّة به ـ والدليل الآخر، لا ما استُعمل فيه العامّ وإن لم يوجب ذلك تعنون العامّ بذلك ـ أي العلماء الغير النحويين محضاً ـ لعدم إيجاب المخصِّص المنفصل ذلك.

فما ذكره الميرزا النائيني‏ـ من صيرورة العامّ معنوناً بذلك؛ أي العلماء الغير النحويين محضاً؛ سواء كان الخاصّ متّصلاً أم منفصلاً[1] ـ سهو من قلم المقرّر.

ولو اختلف الخاصّان في الحكم، مع عدم موافقة أحدهما للعامّ، كما لو قيل: «يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام النحويّين، ويستحبّ إكرام الصرفيّين»، فالخاصّان متعارضان في مورد تصادقهما، وهو النحوي الصرفي، ويُخصِّص كلّ واحد منهما العامّ في مورد افتراقهما، فيخرج عنه النحويّ المحض والصرفي المحض، فيصير مفاد العامّ وجوب إكرام العلماء، سوى النحوي المحض والصرفي المحض، وتتعارض الأدلّة الثلاثة في النحوي والصرفي، وتنقلب النسبة بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين ـ بعد تخصيصه بهما ـ إلى العموم من وجه؛ لتصادق العامّ وقوله: «يحرم إكرام النحويّين» في النحوي الغير المحض، وافتراق الخاصّ عن العامّ في النحوي المحض، وافتراق العامّ عن الخاصّ في الفقهاء مثلاً.

وكذلك بينه وبين قوله: «يستحبّ إكرام الصرفيّين» بعد تخصيص العامّ عموم من وجه.

الصورة الرابعة : إذا ورد عامّان بينهما عموم من وجه وخاصّ

لو ورد عامّان بينهما عموم من وجه ـ مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق» ـ وخاصّ فقد يُخرج الخاصّ مورد اجتماعهما عن تحت العامّين، مثل «يستحبّ إكرام

---

[1] ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٤٣.

فسّاق العلماء»، وحينئذٍ يرتفع التعارض بين العامّين المذكورين، وقد يخرج مورد افتراق أحدهما عن تحته، فتنقلب النسبة بين العامّين من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ولو ورد خاصّ آخر مُخرِج لمورد افتراق العامّ الآخر عن تحته، انقلبت النسبة بينهما إلى التباين.

الصورة الخامسة : إذا ورد عامّان متباينان وخاصّ

ما لو ورد عامّان متباينان ـ مثل «أكرم العلماء، ولا تُكرم العلماء» ـ وخاصّ، فالخاصّ يخصِّص العامّ الأوّل، مثل «يستحبّ إكرام عدول العلماء»، انقلبت النسبة بينهما من العموم والخصوص المطلق إلى العموم من وجه؛ لاختصاص العامّ الأوّل حينئذٍ بالفسّاق من العلماء، ويعمّ العامّ الثاني لهم وللعدول، ويفترق العامّ الثاني بشموله للعدول منهم دون الأوّل، ويتصادقان في العالم الفاسق.

هذه هي عمدة الصُّور المتصوّرة في المقام، ويمكن استنباط غيرها من الصور منها.

تذنيب : هل تعمّ أخبار التعارض والعلاج العامّين من وجه أم لا ؟

وممّا لابدّ من تقديمه على الشروع في أصل المبحث، هو الكلام في أنّه هل تعمّ أخبار التعارض والعلاج العامّين من وجه، أو لا؟

توضيحه : أنّ التعارض بين الخبرين: إمّا بالذات أو بالعرض، وعلى الأوّل فالمتعارضان: إمّا متباينان ـ مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء» ـ أو بينهما عموم من وجه، أو بينهما عموم مطلق، مع عدم وجود الجمع العرفي بينهما؛ للزوم الاستهجان في تخصيص العامّ، فإنّه أيضاً من قبيل التعارض بالذات؛ ضرورة تناقض الموجبة الكلّيّة مع السالبة الجزئيّة وبالعكس، غاية الأمر قد يكون بينهما الجمع العرفي العقلائي، فمع

عدمه يتعارضان.

وأمّا التعارض بالعرض: فهو إمّا لمكان العلم الإجمالي بمخالفة أحد الدليلين للواقع مع عدم تعارضهما وتنافيهما ذاتاً، مثل «يجب صلاة العيد، وأكرم العلماء» لو علم بمخالفة أحدهما للواقع، وليسا متعارضين ذاتاً.

وإمّا لأنّ هنا عامّاً وخاصّين يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان؛ لا بأحدهما.

وقد يقع التعارض بين لازمي مضمون الدليلين، لا في نفس مضمونهما، وفي شمول أخبار العلاج ـ التي تقدّم أنّ موضوعها الخبران المتعارضان أو المختلفان ـ لجميع تلك الأقسام أو بعضها وجهان.

فنقول: لا إشكال في شمولها للمتباينين، والظاهر شمولها للعموم المطلق مع عدم الجمع العرفي بينهما؛ لتخالف مضمونيهما حينئذٍ.

وأمّا العامّان من وجه فعنوانا موضوع الدليلين فيهما متغايران كالعالم والفاسق، لكنّهما متصادقان في بعض الأفراد ـ أي العالم الفاسق ـ ويدلّ كلّ واحد منهما على حكم غير حكم الآخر، فلا إشكال في تعارضهما في مورد التصادق والاجتماع، لكن مقتضى سياق الأخبار العلاجيّة ـ سؤالاً وجواباً ـ خروج العامّين من وجه عنها؛ لأنّه يستفاد منها تقديم ذي المزيّة وترجيحه وطرح الآخر رأساً بتمام مضمونه.

وبعبارة أُخرى: مقتضى الحكم فيها بطرح أحد الخبرين ـ لموافقته للعامّة، أو لمخالفة الكتاب، أو لأعدليّة راوي الآخر، أو أصدقيّته، ونحو ذلك ـ هو فرض وقوع التعارض بين تمام مضموني الخبرين، لا مثل العامَّين من وجه؛ إذ لا وجه لطرح تمام مضمون غير ذي المزيّة فيهما رأساً، حتّى في مورد الافتراق، وليس في هذه الأخبار ما يدلّ على جواز طرح بعض المضمون فقط، فالظاهر عدم شمول تلك الأخبار للعامّين من وجه.

وصرّح الميرزا النائيني ـ بعد نقل الأخبار الدالّة على أنّ ما يخالف الكتاب

زُخرف[١]، أو باطل[٢]، أو لم نقله ـ : بأنّ المراد بها المخالفة بتمام المضمون[٣].

وقال المقرّر لبحثه في ذيل هذا الكلام : إنّه يؤيّد ذلك ظهور أخبار العرض على الكتاب في إرادة المخالفة بقول مطلق، وهي المخالفة بنحو التباين؛ بخلاف الروايات الواردة في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بمثل الأخذ بموافقة الكتاب منهما، فإنّه يصدق على العامّين من وجه الغير الموافق أحدهما الكتاب، أنّه مخالف له[٤]. انتهىٰ.

ولايخفى التهافت بين كلامي المقرّر، فإنّ دعواه الظهور أوّلاً في أنّ المراد هي المخالفة بتمام المضمون تنافي ما ذكره أخيراً[٥].

فالحقّ عدم شمول أخبار العلاج للعامّين من وجه موضوعاً، فضلاً عن المتعارضين بالعرض؛ لعدم صدق التعارض عليهما عرفاً، غاية الأمر أنّه يعلم عدم صدورهما معاً، وكذلك الخاصّان المتعارضان بالعرض؛ من جهة أنّ تخصيص العامّ بهما مستلزم للاستهجان، وكذلك التعارض بين لازمي الدليلين؛ لا في أنفسهما وفي مضمونهما.

نعم، بناءً على ما اختاره الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني‏‏ : من أنّ التعارض فيه إنّما هو بين العامّ والخاصّين، يشمله أخبار التعارض؛ لما عرفت من

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٥ / ٣ و ٤ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٨ ـ ٧٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١٢ و ١٤ .

٢ ـ تفسير العياشي ١ : ٩ / ٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٨ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٩١ .

٤ ـ نفس المصدر ، الهامش ١ .

٥ ـ لعلّ نظر المقرّر في الأوّل إلى أخبار طرح المخالف للكتاب فقط، كما صرّح به، وفي آخر كلامه إلى أخبار الأخذ بما يوافق الكتاب وأنّه تصدق الموافقة على موافقة بعض مضمون أحد الخبرين. [المقرّر حفظه الله] .

صدقه على العامّ والخاصّ مع عدم الجمع العقلائي بينهما.

هذا، **ولكن يمكن أن يقال:** إنّ الأخبار العلاجيّة وإن لم تعمّ العامَّينِ من وجه ـ وغيرهما ممّا تقدّم آنفاً ـ موضوعاً، لكن يمكن دعوى إلغاء الخصوصيّة العرفيّة في المقام؛ بأن يقال: إنّ حكم العقل والعقلاء بالتساقط في المتعادلين، أو الحكم بالرجوع إلى المرجّحات في الأخبار العلاجيّة، والتخيير مع عدم الترجيح في المتباينين ونحوهما؛ ممّا تشمله الأخبار موضوعاً، لا لخصوصيّة لهما فيه، فإنّ الحكم المزبور إنّما هو لعدم مطلوبيّة طرح الأخبار، ولزوم العمل بها مهما أمكن، فمع احتمال مطابقة أحدهما للواقع، يمكن العمل بأحدهما تخييراً مع التعادل، أو بذي المزيّة تعييناً مع وجود المرجِّح، وأنّ الحكم بذلك في بعض الصور، يستفاد منه عرفاً أنّه كذلك في باقي الصور؛ ممّا لاتشملها الأخبار موضوعاً.

هل المرجّحات السنديّة جارية في العامّين من وجه أم لا ؟

ثمّ على فرض عموم الأخبار العلاجيّة للعامّين من وجه، فهل تجري فيهما جميع المرجِّحات حتّى المرجِّحات السنديّة، أو أنّه لاتجري فيهما تلك المرجِّحات؟ كما اختاره الميرزا النائيني؛ حيث قال ما حاصله: الظاهر أنّه لايُرجع فيهما إلى المرجِّحات السندية، بل لابدّ فيهما من الرجوع إلى المرجِّحات الجهتيّة، ومع فقدها فإلى المضمونيّة؛ لأنّ التعارض فيهما إنّما هو في بعض المضمون؛ أي مادّة الاجتماع، وأمّا مادّتا افتراقهما فلا تعارض بينهما فيها، وحينئذٍ فلا معنى للرجوع فيهما إلى المرجِّحات السنديّة؛ لأنّه إن أُريد من الرجوع إليها طرح أحدهما رأساً، والمعاملة معه معاملة مع الخبر الغير الصادر، فلا وجه له؛ لعدم ابتلائه بالمعارضة في مادّة افتراقه، مع شمول أدلّة حجّيّة خبر الواحد له.

وإن أُريد منه طرحه في خصوص مادّة الاجتماع فهو غير ممكن، فإنّ الخبر

الواحد لايقبل التبعيض في بعض المدلول من حيث الصدور؛ بأن يقال: إنّه صادر في بعض المدلول، وغير صادر في البعض الآخر.

وما يقال : من انحلاله إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة، فلا محذور في طرح أحد العامّين من وجه في خصوص مادّة الاجتماع دون الافتراق.

واضح الفساد ، فإنّ الانحلال المذكور لايقتضي تعدّد الرواية، بل ليس في البين إلّا رواية واحدة، رتّب فيها الحكم على موضوعه المقدّر وجوده[1]. انتهى.

أقول : ما أفاده ـ من أنّه لا معنى للرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فيهما ـ إن أراد منه أنّ التعبّد بصدور خبر في بعض مدلوله دون بعض، ممتنع عقلاً، فهو ممنوع لأنّ الذي يأباه العقل هو صدوره وعدم صدوره تكويناً، فإنّه غير معقول، وأمّا شرعاً وفي عالم التعبّد ـ بمعنى الحكم بترتيب بعض الآثار فقط ـ فلا؛ لأنّ التعبّد باب واسع يمكن التعبّد بما هو ممتنع تكويناً، مثل التعبّد بوجود المعلول دون علّته، وبالعكس، وبأحد المتلازمين عقلاً دون الآخر.

وإن أراد عدم إمكانه عرفاً ـ وإن كان ذلك خلاف ظاهر عبارته ـ بتقرير: أنّ أخبار العلاج بمرجّحات الصدور: هو إمّا التعبّد بالصدور، أو التعبّد بعدمه، ويبعد عند العرف التعبّد بالصدور من جهة، وعدمه من جهة أُخرى، وإن لم يمتنع ذلك عقلاً.

ففيه : أنّ قوله عليه السلام : (خذ بأوثقهما)[2] ليس أمراً بالحكم بصدوره بتمام مضمونه؛ حتّى يقال: إنّ لازمه فرض تعدّد السند والصدور، بل ليس معناه إلّا الأمر بترتيب الأثر عليه والعمل به؛ من حيث إنّه أحفظ وأضبط لِقيود الكلام، وإنّه أقلّ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٩٢ ـ ٧٩٤.

٢ ـ عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢.

اشتباهاً وخطأً من الآخر، فيُؤخذ بتمام مضمون أحد الخبرين وبعض مضمون الآخر.

وبالجملة: بعد العلم بخطأ أحدهما في النقل بالنسبة إلى مادّة الافتراق، يدور الأمر بين خطأ الأوثق في حفظ قيود الكلام وضبطها، وبين خطأ غيره، فلا مانع من التعبّد بصدور خبر الأوثق بجميع مضمونه؛ بمعنى ترتّب الأثر عليه والتعبّد بصدور الآخر بالنسبة إلى بعض مضمونه.

فالحقّ: جريان جميع المرجّحات في العامّين من وجه؛ بناءً على شمول أخبار التعارض والعلاج لهما.

إذا عرفت ذلك كلّه فلنشرع في البحث في أصل المطلب في المقام، وفيه مقامان:

المقام الأوّل

في المتكافئين

فالكلام فيه : إمّا في بيان ما هو مقتضى القاعدة العقليّة أو العقلائيّة فيهما، وإمّا في بيان ما هو مقتضى الأخبار الواردة في الخبرين المتكافئين.

وعلى الأوّل فالبحث فيه : إمّا بناءً على الطريقيّة في حجّيّة الأمارات، وإمّا على السببيّة.

مقتضى الأصل على الطريقيّة

أمّا البحث في بيان مقتضى القواعد العقليّة فيهما بناءً على الطريقيّة، فعلى القول بأنّ مستند حجّيّة الأمارات هو بناء العقلاء وإمضاء الشارع لها، لا تأسيساً من الشارع، فلابدّ في صورة تكافئهما من الرجوع إلى ملاحظة بنائهم في تلك الحال، فقد يقال: إنّ بناءهم على التساقط والتوقّف لوجهين :

الأوّل : أنّه لاريب في أنّ حجّيّة خبر الواحد عندهم، إنّما هي من باب الطريقيّة لا السببيّة، وفي صورة تعارض الخبرين والعلم بمخالفة أحدهما للواقع، ليس واحد منهما كاشفاً عن الواقع، وليس بناؤهم على العمل بواحد منهما لتكاذبهما؛ لأنّ كلّ

واحد منها مستلزم لعدم كاشفيّة الآخر عن الواقع، فلا أماريّة عندهم لواحد منها، وهو معنى التساقط والتوقّف.

الثاني: أنّه ليس احتجاج العقلاء بخبر الواحد لأجل حصول العلم بالواقع، بل لأجل عدم المُؤمِّن من العقاب على الواقع، وعدم معذوريّة العبد في مخالفة الواقع لو خالف الأمارة؛ أي المؤدّية إلى الواقع، والأمارة منجّزة للواقع عندهم إذا كانت واصلة إليهم، فمع عدم الظفر بأمارة تدل على وجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ بعد الفحص عنها، فإنّه لايصحّ للمولى الاحتجاج على العبد في ترك صلاة الجمعة، ولو فرض وجود الامارة عليه واقعاً ولكن لم تصل إليه؛ لعدم وجود ما يصلح للاحتجاج به عليه، ووجودها في الواقع غير صالح لذلك.

ولو قامت علىٰ وجوب صلاة الجمعة، وكان هناك أمارة أُخرى أقوى منها على عدم الوجوب، ولكن لم تصل إلى المكلّف بعد الفحص واليأس عنها، فإنّه يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد بالأمارة الأُولى، فلو فرض مصادفتها للواقع وترك العمل بها، فقد خالف الواقع بلا حجّة وعذر؛ لفرض أنّ الأمارة الثانية ـ التي هي أقوىٰ ـ غير واصلة إليه، وحينئذٍ فهو مستحقّ للعقوبة.

والحاصل: أنّ الأمارة بوجودها الواقعي لاتصلح للاحتجاج بها، فكما أنّها بحسب وجودها الواقعي غير صالحة للاحتجاج بها، بل الحجّة هي الأمارة الواصلة بالطرق المتعارفة، كذلك الأمارة الواصلة المبتلاة بأمارة أُخرى معارضة لها ومكذّبة لها، فإنّها حينئذٍ أيضاً لاتصلح للاحتجاج بها. وبعبارة أُخرى: الأمارة المعارَضة بأمارة أُخرى وليست واحدة منها حجّة، وليس سواهما شيء آخر هو الحجّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى مضمونها المطابقي.

وأمّا بالنسبة إلى لازم مضمونها المطابقي؛ لو فرض لها لازم، كما لو قامت أمارة علىٰ وجوب صلاة الجمعة، الذي لازمه عدم استحبابها وعدم حرمتها وعدم كراهتها،

وقامت أُخرى على حرمتها التي لازمها عدم وجوبها واستحبابها وكراهتها، فإنّ كلّ واحدة منها وإن كانت معارِضة للأُخرىٰ في الحرمة والوجوب، لكنّها بالنسبة إلى نفي الاستحباب والإباحة والكراهة متّفقتان، بل تدلّان معاً عليه، لكن الحجّة على ذلك، هل هو كلّ واحد منها ـ كما هو مذهب بعض ـ أو أنّ الحجّة على تلك المدلولات الالتزاميّة هو أحدهما الواقعي الغير المعلوم لنا تعييناً، لا أحدهما المعيّن، أو أنّه ليس واحداً منها حجّة بالنسبة إلى تلك اللوازم أيضاً، وجوه.

قد يقال ـ والقائل هو الميرزا النائيني قدس سره ـ بالأوّل؛ لأنّ تعارضها إنّما هو بالنسبة إلى مدلولها المطابقي؛ أي الوجوب والحرمة في المثال، فيتساقطان فيه، وأمّا بالنسبة إلى مدلولها الالتزامي فلا يتعارضان ليتساقطا فيه، فكلّ واحد منها باقٍ على حجّيّته بالنسبة إليه.

وتوهّم : أنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة، فلا مجال لبقائها بعد سقوطها بالنسبة إلى المطابقيّة[1].

فاسد، فإنّ الدلالة الالتزاميّة فرع المطابقيّة في الوجود لا في الحجّيّة.

وبعبارة أوضح : الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلالته التصديقيّة؛ أي دلالته على المؤدّىٰ، وأمّا أنّ المؤدّىٰ مراد فهو ممّا لا تتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة، فسقوط المتعارضين عن الحجّيّة والمؤدّىٰ، لا يلازم سقوطها عن الحجّيّة في نفي الثالث[2]. انتهى.

أقول : يرد عليه : أنّه قدس سره إن أراد بقوله: ـ إنّها تابعة لها في الوجود لا في الحجّيّة ـ أنّه مع العلم بكذب الخبر في المدلول المطابقي وعدم مطابقته للواقع، هو كاشف عن المدلول الالتزامي.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٩٩ ، حاشية فرائد الأُصول ، المحقّق الخراساني : ٢٦٦ سطر ١١ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٥٥ ـ ٧٥٦.

فهو كما ترىٰ، فإنّه كيف يمكن وجود ما هو تابع لشيء بدون وجود المتبوع، وتقدّم سابقاً: أنّ الحقّ هو أنّ الدلالة الالتزاميّة ليست من الدلالات اللفظيّة، بل اللفظ لايدلّ إلّا على معناه المطابقي، لكن المعنى المطابقي يكشف بوجوده عن المعنى الالتزامي، فاللّازم لازم للمعنىٰ، لا للفظ؛ كي يقال: إنّه ليس حجّة بالنسبة إلى المعنى المطابقي عند المعارضة، وهو حجّة بالنسبة إلى المعنى الالتزامي، فمع عدم إرادة وجوب صلاة الجمعة بالإرادة الجدّيّة من قوله: «تجب صلاة الجمعة»، لا معنى لكشفه عن لازم الوجوب كعدم الإباحة والاستحباب والكراهة، فإنّ الانتقال إلى اللازم إنّما هو لأجل التضادّ بين الوجوب والاستحباب، وأنّه يعلم من ثبوت الوجوب لشيء عدم استحبابه، وأمّا مع عدم ثبوت الوجوب لشيء فأين ما يُنتقل به إلىٰ عدم استحبابه؟!

وبعبارة اُخرى: إنّما يصلح خبر الثقة للاحتجاج به، بعد سدّ باب احتمال المجاز ـ واستعمالِ اللفظ في غير ما وضع له ـ بجريان أصالة الحقيقة، وبعد جريان أصالة الجدّ؛ لدفع احتمال عدم إرادة المعنى الحقيقي جدّاً.

والاستدلال به بالنسبة إلى المدلول الالتزامي، متوقّف على جريان أصالة الجدّ في الملزوم الذي هو المعنى المطابقي، فلو لم تحرز الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى الملزوم، كوجوب صلاة الجمعة في المثال، لما صحّ الاحتجاج به بالنسبة إلى لازمه العرفي أو العقلي كعدم استحبابها، فليس موضوع للحجيّة وصحّة الاحتجاج، مجرّد دلالة اللفظ على المعنىٰ بالإرادة الاستعماليّة، بل هي مع جريان أصالة الجدّ، وحينئذٍ فلايتمّ ما ذكره قدس سره: من أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع المطابقيّة في الوجود لا في الحجّيّة، كما لايخفىٰ.

هذا كلّه بناءً على المختار: من أنّ مستند حجّيّة خبر الواحد هو بناء العقلاء.

وأمّا بناءً على أنّ المستند لها هي الأدلّة الشرعيّة من الآيات والروايات، ففيها احتمالات بحسب التصوّر العقلي:

أحدها: أنّها مهملة بالنسبة إلى حال التعارض، بل هي في مقام إثبات حجّيّة

خبر الواحد في الجملة.

ثانيها : أنّ مفادها حجّيّة خبر الواحد مقيّداً بصورة عدم التعارض.

وهذان الاحتمالان مجرّد تصوّر عقليّ، لاينبغي تطويل الكلام والبحث عنهما.

ثالثها : أنّها تعمّ صور التعارض بالإطلاق اللحاظي؛ أي لحاظ الإمام عليه السلام أو الشارع حال التعارض أيضاً حال الحكم بالحجّيّة.

وفيه أنّه لو سلّمنا الإطلاق اللحاظي، فلايمكن أن يراد به لحاظه وإرادته العمل بكلا الخبرين المتعارضين؛ لاستحالته؛ لعدم إمكان العمل بالضدّين أو المتنافيين. وإن أُريد منه أنّ الشارع لاحظ الخبرين وجعلها حجّة؛ ليقع بينهما التعارض، ثمّ أهملهما، فهو أيضاً ممّا لا معنىٰ له لتنزّه مقام الشارع عن ذلك.

فلابدّ أن يراد منه أنّ الشارع لاحظهما في مقام جعل الحجّيّة أيضاً، وأنّه أحاله إلى حكم العقل والعقلاء عند التعارض، فكما أنّهم يحكمون بالتخيير بينهما لو صرّح: بأنّ هذا حجّة وذاك حجّة، كذلك لو لاحظهما في مقام جعل الحجّيّة لخبر الواحد، لكن تقدّم عدم تسليم الإطلاق اللحاظي.

وإن قلنا : بأنّ حجّيّة خبر الواحد مستفادة من إطلاق الآيات والأخبار ذاتاً؛ بمعنى أنّ الشارع جعل تمام الموضوع للحجّيّة نفس الطبيعة الشاملة لحال التعارض ـ كما هو كذلك ـ فهل تقتضي القواعد التوقّف أو التخيير عند التعادل؟ وجهان.

فقد يقال : مقتضى القاعدة هو التخيير؛ سواء قلنا بالطريقيّة في حجّيّة أخبار الآحاد، أم السببيّة؛ لشمول أدلّة حجّيّة خبر الواحد لجميع الأفراد بنحو العموم، والمفروض شمول إطلاقها الذاتي لحال التعارض، فمع عدم إمكان الجمع في العمل بها، فإمّا أن يُطرحا ويُترك العمل بهما معاً، أو يقيّد الإطلاق بما يرتفع المحذور، وحيث إنّه بحكم العقل يقتصر فيه على ما يرتفع به المحذور والعذر العقلي، وهو عدم إمكان الجمع بينهما في العمل، فتصير النتيجة وجوب الأخذ بهذا الخبر عند ترك العمل بالآخر

وبالعكس، وهو معنى التخيير، ولا سبيل إلى الأوّل ـ أي طرحهما ـ فتعيّن الثاني.

وقد يقال : إنّ هذا البيان إنّما يصحّ بناءً على السببيّة ؛ لأنّه مثل وجوب إنقاذ الغريق في تعلّق حكمٍ نفسيٍّ به، واشتمال كلّ واحد منهما على مصلحة مقتضية لمطلوبيّته ذاتاً، فإنّ العقل يحكم بالتخيير فيه عند عدم إمكان الجمع بينهما، أو يكشف عن وجود قيد فيه.

وأمّا بناءً على الطريقيّة في حجّيّة خبر الواحد، فلا يستقيم هذا البيان لإثبات التخيير؛ لأنّه بناءً على ذلك فالعمل بكلّ واحد منهما حينئذٍ ليس مطلوباً ذاتاً؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد طريقيّ للوصول إلى الواقع، ولا يعقل كشف كلّ واحد منهما عن الواقع أيضاً، ولا يعقل كاشفيّة كلّ واحد منهما على تقدير طرح الآخر، الذي هو معنى التخيير أيضاً، فلا مناص حينئذٍ من التوقّف.

لكن يرد على البيان المذكور للتخيير بناءً على السببيّة أيضاً: بأنّه إن أُريد من التقييد العقلي، تقييد العقل إرادة الشارع المطلقة أو العامّة، فلا معنىٰ له؛ لأنّ العقل ليس مشرِّعاً، فلابدّ أن يراد به أنّ العقل كاشف عن وجود التقييد الشرعي واقعاً؛ بناءً على ما هو المشهور في المتزاحمين، أو أنّ العقل يحكم بمعذوريّته مع شمول الدليل لهما معاً، وهو الحقّ، وحينئذٍ فالأمر فيما نحن فيه دائر بين تخصيص عموم «صدِّق العادل» بغير صورة التعارض ـ وحينئذٍ فليس واحد منهما حجّة ـ وبين تقييد إطلاقه، وحينئذٍ فأحدهما حجّة بنحو التخيير، وتقدّم أنّ تقييد الإطلاق إنّما يقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما إذا كان التعارض بينهما ذاتيّاً، مثل «أكرم العلماء»، و«لاتكرم الفاسق»، فإنّ العامّ يصلح للبيانيّة، فلا يعارضه الإطلاق في المطلق، وأمّا مع عدم كونه ذاتيّاً، بل علم من الخارج إجمالاً: إمّا بورود قيد للمطلق، أو مخصّص للعامّ، كما فيما نحن فيه، فليس التقييد فيه أولى من التخصيص؛ لأنّ كلّ واحد منهما صالح للاحتجاج به، فليس كشف العقل عن وجود قيد لإطلاق «صدِّق كلّ عادل»، أولى من كشفه عن

وجود مخصِّص لعمومه؛ حتّىٰ ينتج التخيير.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو الأدلّة الشرعيّة.

مقتضى الأصل على السببيّة

وأمّا لو قلنا بأنّ المستند لها هو بناء العقلاء على السببيّة والموضوعيّة، فهي تتصوّر علىٰ وجوه :

الوجه الأوّل : أنّه ليس للوقايع حكم واقعيّ يشترك فيه العالم والجاهل، ولا مصالح ومفاسد واقعيّة، وأنّه تصحّ الإرادة الجُزافيّة أيضاً ـ العياذ بالله ـ فبقيام الأمارة يحدث الحكم، فإن أُريد منه أنّ متعلّق الأمارة حكم واقعيّ متعلّق بالشيء بعنوانه الواقعي، وأنّ صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ بما أنّها صلاة الجمعة، واجبة واقعاً بقيام الأمارة عليها، ومحرّمة كذلك بسبب قيام الأمارة عليها.

ففيه : أنّه لايمكن حجّيّة كلتا الأمارتين ولو قلنا بصحّة الإرادة الجُزافيّة ـ تعالى الله عنها ـ للزوم التضادّ في الإرادة؛ وإرادة إيجاب صلاة الجمعة بعنوانها الواقعي وتحريمها كذلك، وحينئذٍ يعلم بكذب إحدى الأمارتين، ومقتضى القاعدة هو التوقّف.

الوجه الثاني : أن يقال : أنّ لكلّ واقعة من الوقائع حكماً واقعيّاً يشترك فيه العالم والجاهل، لكن تترتّب بقيام الأمارة مصلحة غالبة علىٰ مصلحة الواقع، فالحكم الفعلي تابع لقيام الأمارة، فتجري فيه الاحتمالات المذكورة في الوجه الأوّل:

فإن قلنا : إنّه يوجد بقيام الأمارة مصلحة في مؤدّاها بعنوانه الواقعي، فيلزم في صورة تعارض الخبرين اجتماع مصلحتين أو مفسدتين متضادّتين في شيء واحد بعنوان واحد، وهو محال، فيعلم بكذب أحد الخبرين، ومقتضى القاعدة هو التوقّف.

وإن قلنا : بأنّه يوجد بقيام الأمارة مصلحة في مؤدّاها بما أنّه مؤدّى الأمارة، لا بعنوانه الواقعي، وكذلك في الأمارة المعارِضة لها، فلو وافقت إحدى الأمارتين الواقع

في مقام الثبوت، فهي الحجّة فقط دون الأُخرىٰ، ومع مخالفتها للواقع فمقتضىٰ القاعدة هو التخيير.

وأمّا في مقام الإثبات، فحيث إنّه لا طريق لنا إلى تميز الموافق للواقع من المخالف فمقتضى القاعدة هو التوقّف.

نعم، بناءً على القول بوجود المصلحة في مؤدّى الأمارة في صورة موافقتها للواقع أيضاً، فمقتضىٰ القاعدة هو التخيير، لكنّهم لايلتزمون بهذا القول؛ أي وجود المصلحة في مؤدّى الأمارة في صورة موافقتها للواقع.

الوجه الثالث: أن يراد من السببيّة أنّ اتّباع خبر الثقة يوجب إيجاد مصلحة في متابعته، وهو المراد من المصلحة السلوكيّة، ومقتضى القاعدة في تعارض الخبرين حينئذٍ التخيير.

هذا كلّه في بيان مقتضى القواعد العقلائيّة في المتكافئين.

مقتضى الأخبار الواردة في المقام

وأمّا مقتضى الأخبار الواردة في الباب فيه؛ بناءً على الطريقيّة، كما هو الحقّ.

فذهب **الشيخ الأعظم**تَتِّرُ : إلى أنّ مقتضى القاعدة فيهما وإن كان هو التوقّف، لكن مقتضى الأخبار المستفيضة أو المتواترة هو التخيير.

وفيما ذكرهتَتِّرُ إشكال، لأنّ كثيراً من الأخبار التي استدلّ بها للتخيير لاربط لها بباب التعارض.

نقل أخبار التخيير

منها: ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» في جواب مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمانعليه السلام إلى أن قال: (الجواب عن ذلك حديثان:

أمّا أحدهما : فإذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير.

وأمّا الآخر : فإنّه روي : أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرىٰ، وبأيّهما أخذتَ من باب التسليم كان صواباً)[١].

وتقدّم أنّه لا ارتباط لهذه الرواية بالمقام، فإنّ الظاهر في السؤال هو السؤال عن تكليفه الواقعي، ولا يناسبه الجواب بالحكم الظاهري، وليس من شأن الإمام إلّا الجواب عن الحكم الواقعي، لا الحكم الظاهري.

مضافاً إلى أنّه مع فرض تعارض هذين الخبرين، فليس الأخذ بكلّ واحد منهما صواباً مطابقاً للواقع، كما يدلّ عليه الجواب، فالظاهر أنّه عليه السلام بصدد بيان الحكم الواقعي، وحيث إنّ التكبير مندوب لا واجب، فالأخذ بالرواية الأُولى صواب؛ لاستحباب التكبير علىٰ كلّ حال، وكذلك الثاني، لأنّ الله كما يُحبّ أن يؤخذ بعزائمه يُحبّ أن يؤخذ برُخَصه، كما في الخبر، فهو حينئذٍ أيضاً صواب مطابق للواقع، فلا ارتباط للرواية بباب التعارض.

مضافاً إلى الإشكال في سندها من جهة محمّد بن إبراهيم النوبختي، إلّا أن يقال: إنّ إملاء حسين بن روح عليه توثيق له[٢].

ومنها : رواية علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتابٍ لعبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروىٰ بعضهم : صلّها في المحمل، وروىٰ بعضهم: لا تُصلّها إلّا على الأرض.

---

١ ـ الاحتجاج : ٤٨٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٣٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠ : ٣١ ، خاتمة الكتاب ، في ذكر طرق الشيخ الطوسي، الفائدة الثانية .

فوقّع عليه السلام : (موسّع عليك بأيّةٍ عملت)[1]، وفي «الحدائق» في ذيلها: (فأعلمني كيف تصنع أنت؛ لأقتدي عليك)[2].

وهذه الرواية أيضاً غير مرتبطة بباب التعارض؛ لأنّ المراد بركعتي الفجر هو نافلة الصبح، وحكمها الواقعي هو جواز الأمرين، كما في الرواية الأُولىٰ.

ومنها : مرفوعة زرارة المنقولة عن كتاب «عوالي اللآلي»، وأرسلها عن العلّامة، ورفعها العلّامة قدس سره، وفيها : (إذا جاءك حديثان متعارضان...)، ثمّ ذكر المرجّحات... إلى أن قال عليه السلام : (فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط).

فقلت : إنّهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان له، فكيف أصنع ؟

فقال عليه السلام : (إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الأخير).

وفي رواية أنّه عليه السلام قال: (إذن فأرجهْ حتّى تلقىٰ إمامك فتسأله)[3].

وفي هذه الرواية إشكالان :

الأوّل : في السند؛ لضعفها من جهة الإرسال والرفع فيه.

وتوهّم: انجبار ضعفها بعمل الأصحاب بها، كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره[4].

مدفوع : بأنّ ما هو الجابر هي الشهرة الفتوائيّة بين القدماء، وأن يكون عملهم علىٰ وجه الاستناد إليها، وليست الرواية كذلك، فإنّ ابن أبي جمهور كان في سنة

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٣ : ٢٢٨ / ٥٨٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٤ .

٢ ـ الحدائق الناضرة ١ : ٩٥ .

٣ ـ عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ و ٢٣٠ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢ .

٤ ـ درر الفوائد : ٦٥٤ .

تسعمائة، ولا يُجدي عمل من بعده بها.

الثاني : في متنها، لأنّ في ذيلها قوله: (وفي رواية...) إلى آخره، فإنّه يُنافي ما قبله، فيحتمل أنّ المراد في نسخة أُخرى لرواية زرارة هذه، لا أنّها رواية أُخرى، ولا دافع لهذا الاحتمال، فلا يتّكل عليها من هذه الجهة أيضاً. وحينئذٍ هي أجنبيّة عن باب التعارض.

ومنها : رواية الطبرسي عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّىٰ ترىٰ القائم عليه السلام فتردّ عليه)[1].

وفيه أوّلاً : أنّها غير ظاهرة في تعارض الحديثين.

وثانياً : أنّها تدلّ علىٰ جواز العمل، وأنّ المكلّف في سعةٍ في العمل الذي يجوز تركه، وهو غير ما نحن بصدده، وهو وجوب العمل بأحدهما تخييراً.

إلّا أن يقال : إنّها ناظرة إلى تعارض الخبرين بقرينة قوله عليه السلام: (موسّع عليك)، وبناء العقلاء ودلالة الروايات الأُخرى على وجوب العمل بخبر الثقات، وعدم عذر المكلّف في مخالفتها، والحكم بالسعة انّما هو لأجل كونه في زمان الحضور، الذي يتمكّن المكلّف من السؤال من الإمام عليه السلام، وحينئذٍ فلا يتعيّن التخيير، بل له أن يسأل منه عليه السلام.

لكن الإنصاف : أنّ إرادة الخبرين المتعارضين من هذا التعبير بعيدة جدّاً، ولا تليق بمقام الإمام عليه السلام.

ومنها : رواية الطبرسي أيضاً ـ مرسلاً ـ عن الحسن بن الجهم، عن الرضا، قال: قلتُ له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ... إلى أن قال: قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما

---

١ ـ الاحتجاج : ٣٥٧، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

ثقة ـ بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ.

قال: (فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)[١].

وهي تامّة بحسب الدلالة ، ولكنّها ضعيفة السند بالإرسال، وتوهّم الانجبار بعمل المشهور قد تقدّم ما فيه.

ومنها : موثّقة سماعة عن أبي عبداللهعليه‌السلام ، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال : (يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّىٰ يلقاه).

قال الكلينيقدس‌سره : وفي رواية أُخرىٰ : (بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وَسِعك)[٢].

ومنها : رواية فقه الرضاعليه‌السلام : (إنّ النفساء إذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة)، وقد روي (ثمانية عشر يوماً)، وروي (ثلاث وعشرون يوماً)، وبأيّ هذه الأحاديث أُخذ من جهة التسليم جاز[٣].

هذه هي الروايات التي استدلّ بها على التخيير، وقد عرفت ممّا ذكر عدم ارتباط كثير منها بالمقام، ورواية زرارة ضعيفة السند لايتّكل عليها، ورواية الكليني أيضاً لم يثبت لنا أنّها غير رواية حسن بن الجهم، ولا ظهور لرواية حرث في المقام،

---

١ ـ الاحتجاج : ٣٥٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٠ .

٢ ـ الكافي ١ : ٥٣ / ٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٥ و ٦ .

٣ ـ الفقد المنسوب للإمام الرضاعليه‌السلام : ١٩١ ، مستدرك الوسائل ٢ : ٤٧ ، كتاب الطهارة ، أبواب النفاس، الباب ١ ، الحديث ١ .

ولم يثبت اعتبار رواية فقه الرضا أيضاً.

بقي في المقام رواية واحدة تدلّ على التخيير هي رواية الحسن بن الجهم أو روايتان، وأين هذا من استفاضة الأخبار أو تواترها على التخيير؟! ولايستفاد منها وجوب الأخذ بأحدهما أيضاً، بل حكم فيها بالتوسعة وجواز العمل بإحداهما.

وتوهّم: أنّه لا معنى لجواز العمل بإحدى الروايتين؛ لأنّها إن تصلح للاحتجاج بها وجب العمل بها، وإلّا لم يجز، وعلى أيّ تقدير لا معنى لجواز العمل بها.

مدفوع: بأنّها إنّما تصلح لذلك لولا الابتلاء بالمعارض، وأمّا معه فمقتضى القاعدة العقلائيّة هو التوقّف لتساقطها، وحينئذٍ فلا مانع من تجويز العمل بإحداهما، وإن لم تصلح واحدة منها للاحتجاج حينئذٍ، بل لو فرض الأمر في هذه الرواية بالتخيير فلايستفاد منه الوجوب؛ لأنّه في مقام الحظر العقلي، فلا تدلّ رواية زرارة ـ على فرض الإغماض عن سندها ـ على وجوب التخيير.

نقل أخبار التوقّف

وأمّا الأخبار الدالّة على التوقّف:

فمنها: موثّقة سماعة المتقدّمة؛ حيث قال عليه السلام فيها: (يرجئه)[1]، والظاهر أنّ المراد الأمر بتأخير العمل بأحدهما، وأنّ المراد من قوله: (فهو في سعة) أنّه في أصل الواقعة في السعة في مقام العمل، ولا يستند إلىٰ واحد من الحديثين.

ومنها: ما رواه الطبرسي مرسلاً عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام:

قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه.

قال: (تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله).

---

١ ـ قد تقدّم آنفاً.

قلت : لابدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال : (خُذ بما فيه خلاف العامّة)[١].

والظاهر اتّحادها مع رواية سماعة المتقدّمة، والاختلاف من جهة النقل بالمعنىٰ.

ومنها : ما في ذيل رواية مقبولة عمر بن حنظلة، قال: قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال : (إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقىٰ إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)[٢].

ولفظ «الشبهات» فيها ظاهر في الشبهات الحكميّة، فلابدّ أن يريد من قوله: (فأرجئه) تأخير العمل بهما.

ومنها : ما رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» لعليّ بن محمّد عليه السلام : أنّ محمّد بن علي بن عيسىٰ كتب إليه، يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام ، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام : (ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا)[٣].

وقريب منها في المضمون رواية الصفّار[٤].

---

١ ـ الاحتجاج : ٣٥٧ ـ ٣٥٨ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٢ .

٢ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١ .

٣ ـ مستطرفات السرائر : ٦٩ / ١٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٣٦ .

٤ ـ بصائر الدرجات : ٥٢٤ / ٢٦ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٩ .

وفي قولهعليه السلام: (فردّوه) احتمالان:

أحدهما: السؤال منهمعليهم السلام، فيختصّ بحال الحضور.

ثانيهما: ردّ علمه إلى أهله، وعدم الفتوى بمضمونه، والظاهر هو الثاني.

ومنها: رواية الميثمي المفصّلة، وستجيء إن شاء الله.

جمع الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني وما فيه

هذه هي الروايات الواردة في المقام، ولا يخفى تعارض الأخبار الدالّة على التوسعة مع الآمرة بالإرجاء، فجمع الشيخ الأعظمقدس سره بينهما: بحمل الدالّة على التوسعة والتخيير، على زمان لايتمكّن المكلّف فيه من لقاء الإمامعليه السلام، والدالّة على التوقّف على زمان يتمكن فيه من ذلك[1]، ووافقه الميرزا النائينيقدس سره في ذلك، وقال في بيانه ما حاصله: إنّ الأخبار في المقام على أربع طوائف:

منها: ما تدلّ على التخيير مطلقاً، كرواية الحسن بن الجهم.

ومنها: ما تدلّ على التخيير في زمان الحضور، كرواية الحرث بن المغيرة.

ومنها: ما تدلّ على التوقّف في زمان الحضور، مثل ذيل مقبولة عمر بن حنظلة.

وحُكي ما يدلّ على التوقّف مطلقاً وإن لم نقف عليه، والنسبة بين الأوّليتين وإن كانت هي العموم المطلق، وكذلك الطائفتان الأخيرتان، إلّا أنّه لا تعارض بينهما؛ لعدم المنافاة بين التوقّف المطلق والتوقّف في زمان الحضور، وكذا بين التخيير المطلق وبين التخيير في زمان الحضور؛ لكونهما مثبتين لا يحمل فيهما المطلق على المقيّد. فالتعارض إنّما هو بين ما دلّ على التخيير وبين ما دلّ على التوقّف، غاية الأمر وقوع التعارض بين ما دلّ على التخيير المطلق، وبين ما يدلّ على التوقّف المطلق، إنّما هو بالعموم من

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٣٩ سطر ٢٤.

وجه، وبين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور والتوقّف فيه بالتباين ، ولا مهمّ لبيان الجمع بين الأخيرين؛ لعدم ترتّب أثر عليه، وإنّما المهمّ هو بيان الجمع بين الأوّلين، وعرفت أنّ بينهما عموماً من وجه، لكن النسبة بين ما دلّ على التخيير المطلق، وبين مادلّ على التوقّف في زمان الحضور، هي العموم المطلق، فلابدّ من تقييد إطلاق الأوّل بالثاني، فتنقلب النسبة حينئذٍ ـ بين دليل التوقّف المطلق والتخيير المطلق ـ من العموم من وجه إلى العموم المطلق، فتحمل أخبار التوقّف المطلق علىٰ زمان الحضور، والتمكّن من ملاقاة الإمام عليه السلام ، فيرتفع التعارض من بينهما، وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور[1]. انتهى.

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّه ليس بين دليل التوقّف المطلق، وبين دليل التخيير المطلق، عموماً من وجه، وهو واضح.

وثانياً : كما يقيّد دليل التخيير المطلق بأخبار التوقّف في زمان الحضور، كذلك يقيّد دليل أخبار التوقّف المطلق بأخبار التخيير في زمان الحضور؛ لأنّ خبر التخيير في زمان الحضور أخصّ ممّا يدلّ على التوقّف المطلق، فلا وجه لاختصاص حمل المطلق على المقيّد في الأوّلين، وحينئذٍ يقع التباين بين أخبار التوقّف المطلق وبين أخبار التخيير المطلق، كما تفطّن المقرّر لهذا الإشكال.

وثالثاً : كيف يمكن تخصيص أخبار التخيير المطلق بأخبار التوقّف في زمان الحضور مع ابتلائها بالمعارِض؛ أي أخبار التخيير في زمان الحضور، ولايصلح واحد من المتعارضين الخاصّين لتخصيص العامّ بهما.

وأمّا الجمع الذي اختاره الشيخ قدس سره ، فالظاهر أنّه لما في بعض الأخبار من

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٦٣ ـ ٧٦٥.

الإشارة إلى ذلك، كالأخبار الآمرة بالإرجاء حتّىٰ تلقىٰ الإمامعليه السلام.

ولكن يرد عليه : أنّ ما أفاده إمّا بملاحظة مجموع الأخبار التي استدلّ بها للتخيير ـ مع الإغماض عن الإشكال في دلالتها ـ مع أخبار التوقّف وإمّا بملاحظة خصوص رواية ابن الجهم التي تقدّم أنّها تدلّ على التخيير فقط.

فعلى الأوّل : فرواية الحرث بن المغيرة الحاكمة بالتوسعة مغيّاة برؤية الإمام، مع أنّها من الروايات التي استدلّ بها للتخيير، فلايمكن حملها على صورة عدم التمكّن من لقاء الإمامعليه السلام.

مضافاً إلى أنّه إن أراد من التمكّن فرض كون الإمامعليه السلام في بلد السائل، ومن عدم التمكّن فرضه في بلاد بعيدة، فالأخبار آبية عن الحمل على ذلك؛ لأنّ المفروض في أخبار التخيير هو التحيّر؛ وعدم الطريق إلىٰ معرفة الحكم أصلاً، ولذا قال الراوي في رواية الطبرسي: لابدّ من العمل، وكذلك سائر روايات التوقّف، فإنّه لايمكن حملها علىٰ عدم التمكّن من لقائهعليه السلام؛ بمعنىٰ عدم حضورهعليه السلام في بلد السائل، بل كانعليه السلام في بلد آخر.

وإن أراد من التمكّنِ التمكّنَ من لقائهعليه السلام ولو بقطع مسافات بعيدة؛ لكونهعليه السلام في بلد آخر بعيد عنه، ومن عدم التمكّن عدمه إلى آخر عمره.

وبعبارة أُخرى : أراد بهما زماني الحضور والغيبة، فكذلك أي الأخبار المذكورة آبية عن الحمل علىٰ ذلك، مثل رواية ابن الجهم المطلقة، فإنّها وإن لم تختصّ بزمان الحضور، لكن لم تختصّ بزمان الغيبة أيضاً؛ لإطلاقها وبُعد اختصاصها بزمان الغيبة مع صدورها في زمان الحضور، فالجمع المذكور محلّ إشكال، خصوصاً مع ما في بعض أخبار التوقّف من قوله: (حتّى تلقىٰ من يخبرك) الشامل لغير الإمامعليه السلام من الفقهاء.

وأمّا بناءً على المختار من انحصار رواية التخيير برواية ابن الجهم، فالإشكال الأوّل غير وارد، لكن يبقىٰ الإشكال الثاني بحاله؛ أي بُعد حمل أخبار التوقّف على

زمان الغيبة، وإباء بعض رواياته عن ذلك.

مضافاً إلى أنّه لايصحّح ما ذكره الشيخ: من حمل جميع أخبار التخيير علىٰ ذلك[1].

جمع العلّامة الحائري قدس سره وما يرد عليه

حَمَل شيخنا الحائري قدس سره أخبار التوقّف على التوقّف في مقام الفتوى والاستناد إليها في الحكم، وأخبار التخيير على التخيير في مقام العمل.

والشاهد علىٰ ذلك في حمل أخبار التوقّف : ارتكازه في أذهان العقلاء؛ لعدم بنائهم علىٰ حجّيّة أحد المتعارضين بنحو الاستناد إليه في مقام الفتوىٰ؛ لا تعييناً ولا تخييراً، وحيث إنّ ذلك مرتكز في الأذهان؛ لا احتياج فيه إلى التأكيد وأوامر كثيرة، بخلاف تعيين مدلول أحد الخبرين بالظنّ، فإنّه أمر مرسوم عند العقلاء، وقد تصدّى الشارع لسدّ باب ذلك وردعهم بالحكم بلزوم التوقّف عند التعارض.

والحاصل : أنّ أخبار التوقّف ـ بملاحظة ما ذكرناه ـ منصرفة إلى حرمة القول بالرأي في تعيين مدلول كلام الشارع، ولايُنافي ذلك التخيير في مقام العمل.

ويؤيّده أيضاً : بعد الأمر بالتوقّف في بعض الأخبار، قولهم عليهم السلام : (ولاتقولوا فيه بآرائكم)[2][3]. انتهى.

أقول : ما أفاده قدس سره وإن أمكن تصديقه بالنسبة إلى بعض الأخبار، لكن يُنافيه ما في رواية سماعة: (فأرجئه)، أو (لاتعمل بواحد منهما).

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٣٩ سطر ١٩ .

٢ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢١ / ٤٥ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢١ .

٣ ـ درر الفوائد : ٦٥٦ ـ ٦٥٧ .

وجه الجمع بين الأخبار

والتحقيق في المقام أن يقال : إنّ أخبار التخيير نصّ فيه، مثل قوله عليه السلام : (موسّع عليك الأخذ بهذا أو ذاك)، وأخبار التوقّف ـ مثل (أرجئه)، أو (لاتعمل بواحد منهما) ـ ظاهرة في وجوبه، فيحمل الظاهر على النصّ، فيجمع بين الأخبار بحمل أخبار التوقّف علىٰ مطلق الرجحان، ولا يُنافيه التصريح بالأخذ بأحدهما.

ويؤيّد ذلك ذيلُ رواية عمر بن حنظلة، وهو قوله عليه السلام : (الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)، المسبوق بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : (الأمور ثلاثة...)[1] إلى آخره، فإنّه إرشاد إلى أنّه لو بنىٰ الإنسان علىٰ ارتكاب الشبهات حتّىٰ يصير عادة له، وكذلك المكروهات، فربّما يجترئ على ارتكاب المحرّمات، وتهون عليه ارتكاب المعاصي الكبيرة، فكلّ واحدة من الشبهات وإن جاز ارتكابها، لكن نُهي عنها لئلّا يجترئ تدريجاً على ارتكاب المحرّمات، فالمراد أنّ ارتكاب الشبهات ربّما يصير سبباً لوقوع الشخص في مهلكة ارتكاب المحرّمات، لا أنّ نفس ارتكاب الشبهة هلكة، كما زعمه الأخباريون، فهو شاهد على أنّ الأمر بالتوقّف في تلك الأخبار إنّما هو لرجحانه وإن لم يجب، كرجحان التوقّف في الشبهات البَدْويّة.

وأمّا سائر وجوه الجمع بين الأخبار في المقام ـ كحمل أخبار التخيير علىٰ حقوق الله، وأخبار التوقّف على حقوق الناس، أو حمل الأُولى على العبادات، والثانية علىٰ غيرها، أو حمل الأُولى على حال الاضطرار والثانية على حال الاختيار ـ فهي ممّا لا شاهد ولا وجه لها، ومجرّد ورود خبر في مورد لايوجب اختصاصه بهذا المورد،

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥ و ١١٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ و ١٢ ، الحديث ١ و ٩ .

فإنّ المورد ليس مخصّصاً.

وكالجمع بحمل أخبار التخيير على المتعارضين المتناقضين، وأخبار التوقّف والإرجاء على غير المتناقضين من المتعارضين، فإنّ رواية سماعة بن مهران التي هي من أخبار التوقّف وردت في المتناقضين بقوله فيها: (أحدهما يأمرني والآخر ينهاني).

وكالجمع بحمل أخبار التوقّف على الأحكام والتكاليف الإلزاميّة، لو تعارض فيها الخبران من الوجوب والحرمة، وأخبار التخيير على غيرها من المندوبات والمكروهات.

واستُدلّ له برواية الميثمي، كما أنّه استشهد بها لما اختاره شيخنا الحائريقدس‌سره[1]: من الجمع الذي نسبه في «الحدائق» إلى المحقّق المجلسيقدس‌سره وبعض قدماء الأصحاب[2]، وهي ما رواه الصدوققدس‌سره في «العيون» عن أبيه ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن عبدالله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي: أنّه سأل الرضاعليه‌السلام يوماً، وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم في الشيء الواحد، فقالعليه‌السلام: (إنّ الله حرّم حراماً، وأحلّ حلالاً...) إلى أن قال بعد النهي عن الأخذ بما هو مخالف للكتاب في الفرائض وأحكام الحلال والحرام من الأخبار، وكذلك الأخبار المخالفة لأوامر النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ونواهيه الإلزاميّة: (وإنّ الله تعالى نهىٰ عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرضٍ ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثمّ رخّص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نهي إعافة أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرُّخصة فيه إذا ورد عليكم عنّا الخبر فيه باتّفاق، يرويه من يرويه في

---

١ ـ درر الفوائد: ٦٥٦ ـ ٦٥٧.

٢ ـ الحدائق الناضرة ١: ١٠٢.

النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتّفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك؛ من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والردّ إليه وإلينا، وكان تارك ذلك ـ من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوه على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السُّنّة موجوداً منهيّاً عنه نهيَ حرام، ومأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرَ إلزامٍ فاتّبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمره، وما كان في السُّنّة نهي إعافة أو كراهة، ثمّ كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رُخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرّمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيّهما شئت وسعك الاختيار؛ من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون، حتّى يأتيكم البيان من عندنا)[1].

والمسمعي ممّن ضعّفه الشيخ الصدوق[2]، لكن قال في «الفقيه» إنّما نقلها من كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، وهو من الأُصول المعتمد عليها[3].

وأنت إذا تأمّلت في هذه الرواية، تعرف أنّه لا ارتباط لها بالمقام؛ يعني الحكم الظاهري بالتخيير في باب التعارض، فإنّها في مقام بيان الحكم الواقعي في أنّ

---

١ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢٠ / ٤٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٨١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

٢ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢١، ذيل الحديث ٤٥.

٣ ـ الفقيه ١ : ٤.

الروايات المخالفة لكتاب الله أو سُنّة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم في التكاليف الإلزاميّة، ليست حجّة، لا المخالفة لهما في التكاليف الغير الإلزاميّة من المندوبات والمكروهات؛ لإمكان ترخيصهم في ترك ما أمر الله به ندباً، أو ارتكاب ما نهىٰ الله تعالىٰ عنه أو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تنزيهاً، فإنّ قوله: (بأيّهما شئت وأحببت؛ موسّع عليك) لا يراد منه ما يراد من الحكم بالتوسعة في رواية الكليني قدس سره فإنّ الأوّل حكم واقعيّ؛ لجواز ترك المندوب وفعل المكروه واقعاً، بخلاف الثاني، فإنّه حكم ظاهريّ بالتخيير عند تعارض الخبرين.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّها لا تصلح شاهداً لما اختاره شيخنا الحائري قدس سره من الجمع المتقدّم منه رحمه الله، فإنّ قوله عليه السلام في ذيلها: (فردّوا إلينا علمه، ولا تقولوا فيه بآرائكم...) إلى آخره، وإن كان ردعاً عن العمل بالمرجّحات الظنّيّة الحاصلة بالرأي، لكنّها تدلّ على التخيير في الفتوى بأيّهما شاء والاستناد إليه؛ اتّكالاً على روايات التخيير والفتوى على طبق أحدهما.

تنبيهات

التنبيه الأوّل : في معنى التخيير في المسألة الأُصوليّة

لا إشكال في أنّ مقتضىٰ ظواهر الأخبار هو التخيير في المسألة الأُصوليّة؛ لأنّه خُيِّر فيها بالأخذ بأحد الخبرين المتعادلين الذي هو حجّة في الفقه.

نعم يقع الكلام في أنّ أخبار التخيير، هل هي كاشفة عن جعل حجّيّة أحد الخبرين، بعد حكم العقل بتساقطهما وعدم حجّيّة واحد منهما، أو أنّها في مقام بيان الحكم الظاهري وجعل الوظيفة، كالأُصول العمليّة؟ وجهان :

أردؤهما هو الوجه الأوّل؛ وذلك : فلما عرفت سابقاً: من أنّه لا معنىٰ لجعل

الحجّيّة والأماريّة والطريقيّة لما ليس له ذلك، فكما لايمكن جعل الحجّيّة والطريقيّة للشكّ، كذلك لا معنى لجعلها للخبر الفاقد لها.

مضافاً إلى أنّه لو أُريد كشفها عن جعل حجّيّة كلّ واحد من المتعارضين معاً.

ففيه: مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر أخبار التخيير، أنّه غير معقول.

وإن أُريد كشفها عن حجّيّة أحدهما الغير المعيّن؛ يعني مفهوم أحدهما الغير المعيّن، الصادق على كلّ واحد من الخبرين؛ إذ لا معنىٰ لإرادة المبهم الواقعي.

ففيه: أنّه يلزم ـ فيما لو أخذ مجتهدان كلّ واحد منهما بأحدهما ـ كشفها عن حجّيّة كلّ واحد من المتعارضين وطريقيّته إلى الواقع بالفعل، وهو أيضاً غير معقول؛ لعدم معقوليّة الطريقيّة الفعليّة للخبرين المتعارضين معاً.

وأمّا الوجه الثاني ففيه أيضاً: أنّ مقتضاه عدم ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة والملازمات على أحد الخبرين الذي اختاره المجتهد؛ لعدم حجّيّة مثبتات الأُصول العمليّة، ولا أظنّ أحداً يلتزم به.

والتحقيق: أنّه لا يستفاد من أخبار التخيير حكم تأسيسي على حِدة، سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن وعدم جواز إهمالها، فكما أنّه يُستفاد من أخبار الترجيح بما ليس مرجّحاً عند العرف ويتوقّفون فيه كالمتعادلين، عدمُ جواز إهمال الأخبار ووجوب العمل بها مهما أمكن، فيُقدَّم ذو المزيّة على الآخر مع التعارض، كالموافق للعامّة والمخالف لهم، فيُرجَّح المخالف على الموافق، وأنّه ليس حكماً تأسيسيّاً سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن، والردع عن توقّف العرف فيهما، كذلك أخبار التخيير مع التعادل لايستفاد منها سوىٰ وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن، وردع العرف عن التوقّف فيهما، فهي في مقام جعل الوظيفة للمجتهدين.

لا أقول: إنّها في مقام جعل الوظيفة العمليّة، نظير الأُصول العمليّة، بل جعل الوظيفة للمجتهدين في المسألة الأُصوليّة عند تعارض الخبرين، وهو وجوب الأخذ

بأحد الخبرين والطريقين ويترتّب عليه حينئذٍ اللوازم والملزومات الشرعيّة وغيرها.

التنبيه الثاني : في حكم تخيير القاضي والمفتي في عمله وعمل مقلّديه

لا إشكال في المقام بالنسبة إلى عمل المجتهد نفسه، وكذلك لا إشكال في أنّه لا معنى لإفتاء القضاة بتخيير المتخاصمين؛ لعدم فصل الخصومة بذلك، بل يتعيّن عليه الأخذ بأحدهما، والحكم والقضاء علىٰ طبقه ؛ لترتفع الخصومة بقضائه.

وإنّما الإشكال والكلام بالنسبة إلى المفتي في مقام الإفتاء للمقلّدين في أنّه يختصّ الترجيح والتخيير بالمجتهدين، ولا حظّ للمقلّدين في ذلك ـ فهذه الخطابات ليست متوجّهة إلىٰ المكلّفين قاطبة، وهكذا سائر القواعد الأُصوليّة، كالاستصحاب والبراءة وحجّيّة أخبار الآحاد ـ أو أنّها خطابات عامّة متوجّهة إلىٰ جميع المكلّفين، غاية الأمر عدم إمكان تمييز موارد جريانها ومجراها لغير المجتهدين؟

قد يقال بالأوّل؛ لأنّه لا معنى لتكليف من لايتمكّن من الإتيان بالمأمور به، كالاستصحاب في الشبهات الحكميّة؛ لافتقاره وتوقّفه علىٰ تشخيص مجراه؛ من اليقين السابق والشكّ اللّاحق وعدم المعارض والحاكم عليه ونحو ذلك، وحينئذٍ فلابدّ أن تختصّ تلك الخطابات بالمجتهدين، وإن كانت النتيجة الحاصلة من اجتهادهم ـ أي الحكم الفرعي المستنبط مشترك بين جميع المكلّفين بل بعضها يختص بالنسوان وأحكامهنّ الخاصّة بهنّ، كأحكام الحيض والنفاس، بل قد يقال بأنّ كثيراً من القواعد الفقهيّة أيضاً كذلك، كقاعدة اليد، وقاعدة «كلّ ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» وبالعكس، وقاعدة لا ضرر ولا حرج، ونحوها ممّا لايتمكّن العوامّ وغير المجتهدين من تمييز مواردها وتشخيص مجراها، فهي مختصّة بالمجتهدين، ولكن النتيجة الحاصلة من اجتهادهم؛ أي الحكم الفرعي المستنبط، مشترك بين جميع المكلّفين.

ولكن الحقّ : هو الثاني؛ أي أنّ الخطابات كلّها عامّة متوجّهة إلىٰ جميع

المكلّفين، فإنّ عدم تمكّن العوامّ وغير المجتهد لما ذكر، واختصاص التمكّن من ذلك بالمجتهد، لايوجب اختصاص الخطابات بهم فقط، بل تعمّ جميع المكلّفين، غاية الأمر أنّ العامّي لايتمكّن من تمييز مجراها ومواردها وشرائطها، فيرجع في ذلك إلى المتمكّن من ذلك، فيستصحب هو نفسه، وعدم حصول اليقين والشكّ لبعض لايوجب اختصاص خطابات الاستصحاب بغيره؛ ضرورة أنّها متعلّقة بالعناوين الكلّيّة، وعدم صدق تلك العناوين على فرد، لايوجب نقل تلك الأحكام عن موضوعاتها، كما أنّ عدم قيام الأمارة عند أحد، لايوجب اختصاص حجّيّة الأمارة بغيره من الأفراد، وحينئذٍ فكما يجوز للمجتهد الأخذ بأحد الخبرين والفتوىٰ علىٰ طبقه تعييناً، له أن يُعلِم المقلّدين نفس القواعد الأُصوليّة، ويُفتي بالتخيير في الأخذ بأحدهما؛ لعدم ظهور الأدلّة في الاختصاص بالمجتهد، فلايجب ولا يتعيّن عليه الفتوىٰ بمضمون أحد الخبرين معيّناً، ولا الحكم بالتخيير بين مفاد أحد الخبرين، بل هو مخيّر بينها وبين الحكم بتخييرهم في المسألة الأُصوليّة؛ فإنّ المجتهد من أفراد المكلّفين المخاطبين بخطابات التخيير، فيصحّ له الحكم بالتخيير في المسألة الأُصوليّة، كما أنّ له الحكم بالتخيير في المسألة الفرعيّة، والحكم بمفاد أحد الخبرين تعييناً؛ لأنّ وجوب الأخذ بأحد الخبرين طريقيّ.

التنبه الثالث : في أنّ التخيير بدويّ أو استمراريّ

هل التخيير ابتدائيّ، فلا يجوز اختيار الخبر الآخر بعد الأخذ بأحدهما مطلقاً، أو استمراريّ مطلقاً، فله الأخذ بالآخر بعد الأخذ بأحدهما، أو التفصيل بين التخيير في المسألة الأُصوليّة وبينه في المسألة الفرعيّة: ففي الأُولى بدْويّ، وفي الثانية استمراريّ، أو التفصيل بين القول باختصاص خطابات التخيير بالمجتهد، وبين القول بعمومها لجميع المكلّفين؛ ففي الأوّل بدْويّ وفي الثاني استمراريّ؟ وجوه:

ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل؛ لعدم الإطلاق في الأخبار، وعدم جريان استصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما؛ لاختلاف الموضوع، فإنّ موضوعه من لم يختر أحدهما بعد[١].

فيمكن أن يقال في تقريب ما أفاده من إهمال الأخبار وعدم إطلاقها: إنّ الظاهر أنّ منشأ سؤال مثل الحسن بن الجهم عن تعارض الخبرين، هو الشكّ في الوظيفة عند تعارض الخبرين، والجواب أيضاً في مقام تعيين الوظيفة للشاكّ في مقام تعارض الخبرين، وأمّا الشكّ في كيفيّة التخيير بعد الحكم بالتخيير؛ وأنّه بدْويّ أو استمراريّ، فهو متأخّر عن الحكم بالتخيير، فهو مغفول عنه لدى السائل، فالأخبار مهملة بالنسبة إلى بيان حكمه.

لكن أقول : إنّ السؤال في رواية الحسن بن الجهم ـ التي هي العمدة في روايات التخيير ـ وإن كان مسوقاً لما ذكر، لكن الظاهر من الجواب عنايته عليه السلام والتفاته إلى القيد المذكور في السؤال، وهو عدمُ العلمِ والشكُّ، وأنّه إذا لم تعلم فموسّع عليك، مع أنّ المفروض في السؤال أيضاً هو ذلك، فيستفاد من تكراره في الجواب أنّ الحكم المذكور مغيّىً بعدم العلم، وأنّه ما لم يحصل العلم بكذب أحدهما المعيّن فهذا الحكم ثابت، وأنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعيّن، وبمجرّد اختيار أحدهما في واقعة لا يتغيّر الموضوع، وهو عدم العلم المذكور، وحينئذٍ فالجواب يدلّ بلفظه على بقاء التخيير واستمراره، فضلاً عن إطلاقه.

وتوهّم : أنّه مع اختيار أحدهما يصير هو أمارة على الواقع، فيعلم صدقه تعبّداً، فالغاية حاصلة حينئذٍ.

يدفعه : أنّ ذلك غير معقول؛ إذ ليس الحكم بالتخيير إلّا مجرّد جعل الوظيفة

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٤٠ سطر ١٩ .

والحكم بترتيب الآثار، لا إثبات الحقّيّة الواقعيّة للمختار تعبّداً، كما تقدّم استظهار ذلك من أخبار التخيير، فالغاية غير حاصلة تعبّداً أيضاً.

وأوضح منها رواية ابن المغيرة المتقدّمة، وهي قوله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّىٰ ترى القائم، فتردّ إليه)، فإنّها ظاهرة في أنّ غاية الحكم بالسعة هي رؤية القائم، وأنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعيّن، ولو أراد عليه السلام منه التخيير الابتدائي لجعل الغاية عدم اختيار أحدهما، لا العلم بصدق أحدهما أو رؤية القائم عليه السلام . فلا إشكال في أنّ المستفاد منها هو التخيير الاستمراري؛ من غير فرق بين التخيير في المسألة الأُصوليّة والفرعيّة.

وأمّا استصحاب بقاء التخيير فتوضيح الكلام فيه : هو أنّ في المقام صوراً ثلاثة:

الأُولى : أن يشكّ في بقاء التخيير وعدمه ولو في المسألة الأُصوليّة.

الثانية : الشكّ في بقائه وعدمه؛ من جهة الشكّ في أنّ التخيير هل هو في المسألة الأُصوليّة، أو في المسألة الفرعيّة، بعد الفراغ والقطع بأنّه في المسألة الأُصوليّة بدْويّ، وفي المسألة الفرعيّة استمراريّ؟

الثالثة : أن يكون منشأ الشكّ هو الشكّ في أنّ الخطابات التخييريّة عامّة شاملة لجميع المكلّفين، أو أنّها تختصّ بالمجتهدين، بعد الفراغ عن أنّها إن كانت عامّة فهو استمراريّ، ولو اختصّت بالمجتهدين فهو بدوي قطعاً.

أمّا الصورة الأُولى : ففي موضوع الحكم بالتخيير في الروايات احتمالات:

الأوّل : أنّ الموضوع له هو ذات المكلّف، وأمّا الشرط المذكور فيها ـ أي قوله: (إذا لم تعلم) ـ واسطة في إثبات التوسعة والتخيير للموضوع المذكور، نظير ما لو قال: «إن جاءك زيد فأكرمه».

الثاني : أنّ الموضوع عبارة عمّن لم يعلم بحقيّة أحد الخبرين.

الثالث: أنّه عبارة عن المتحيّر في وظيفته.

الرابع: ما هو ظاهر عبارة الشيخ‌قدس‌سره: من أنّه عبارة عمّن لم يختر أحدهما[١].

فهذه احتمالات أربعة، فنقول:

بناء على الاحتمال الأوّل والثاني لا إشكال في بقاء الموضوع للاستصحاب، حتّى لو قلنا بأنّ المناط في الموضوع هو لسان الدليل؛ لصدق عدم العلم بالحقّ بعد اختيار أحد الخبرين أيضاً وبقاء ذات المكلّف وجداناً.

وأمّا على الأخيرين فالمفروض عدم قيام دليلٍ اجتهاديّ على أحد الأمرين المذكورين، وعدم استفادة ذلك من أخبار التخيير، وقد تقدّم سابقاً عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة، وأنّه إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن بعد تحقّق الموضوع ووجوده في الخارج وانطباق ذلك العنوان عليه، يثبت له حكمه، فمع الشكّ في بقائه يجري استصحابه أيضاً، فإنّ المكلّف بعد وجوده في الخارج وثبوت حكم التخيير له، لو شكّ في بقائه بعد اختياره أحدهما، لا إشكال في صحّة استصحابه[٢].

وأمّا على الوجه الثاني والثالث من وجوه الشكّ في بقاء التخيير، فالكلام فيهما هو الكلام في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي؛ لدوران الأمر في المستصحب بين مقطوع البقاء المشكوك حدوثه وبين مقطوع الارتفاع.

لكن يمكن أن يفرّق في المقام بين استصحاب التخيير بنحو الكون الناقص ـ بأن يقال: إنّ القضيّة المتيقّنة هو كونه مخيّراً ـ وبين استصحابه بنحو الكون التامّ؛ أي ثبوت

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٤٠ سطر ٢٤.

٢ ـ أقول: هذا البيان إنّما يصحّ على الاحتمال الثالث، وأمّا على الاحتمال الأخير الذي هو ظاهر عبارة الشيخ ـ من أنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو من لم يختر أحدهما ـ فالظاهر أنّه بعد اختيارهما لا يكون الموضوع باقياً، فلا يصحّ فيه ما أفاده دام ظلّه العالي.

التخيير بعدم جريان الاستصحاب في الثاني؛ لما تقدّم بيانه في مسألة استصحاب الكلّي: من أنّه لا جامع ـ بين البعث إلى هذا وبينه إلى ذاك ـ يتعلّق به الحكم الشرعي؛ حتّىٰ يكون من قبيل الاستصحابات الحكميّة، والمفروض عدم كونه موضوعيّاً أيضاً؛ لأنّ الكلام إنّما هو في استصحاب وجوب التخيير، لا أمر آخر.

وبعبارة أُخرىٰ: التخيير المجعول في المقام مردّد بين مقطوع الارتفاع لو كان الشكّ في المسألة الأُصوليّة وبين مقطوع البقاء لو كان الشكّ في المسألة الفرعيّة، والكلّي الجامع بينهما ليس أمراً مجعولاً شرعيّاً ليجري استصحابه، بخلاف ما لو كان المستصحب هو كونه مخيّراً؛ بنحو الكون الناقص.

وبالجملة: في الاستصحاب المذكور ـ بناءً على هذين الاحتمالين ـ إشكال، لكن لا إشكال في أصل المطلب، وهو أنّ التخيير استمراريّ لظهور الأخبار في ذلك.

التنبيه الرابع: في صور مجيء الخبرين المختلفين في الإخبار مع الواسطة

لاريب في أنّ الموضوع لحكم التخيير ـ أو الترجيح في الأخبار العلاجيّة ـ هو الخبران المتعارضان المتعادلان، أو مع المزيّة لأحدهما، لكن اختلاف الخبرين يقع علىٰ وجوه:

الأوّل: أن يختلفا في جميع مراتب سلسلتي سنديهما إلى أن ينتهي إلى الإمام عليه السلام؛ بأن يكون هناك سندان متغايران في جميع مراتب سلسلتيهما إليه عليه السلام.

الثاني: أن يتّحد السندان إلى راوٍ واحد كزرارة، لكن المنقول عنه متعارضان.

الثالث: أن يتغاير السندان في جميع مراتب سلسلتهما، إلّا في أوّلها أو وسطها أو آخرهما؛ بأن روى راوٍ واحد مشترك بين السندين في الأوّل فقط أو الوسط أو الأخير.

الرابع: مثل اختلاف شيخ الطائفة والكليني قدس سرهما في روايتهما عن أصل واحد؛

إمّا لاختلاف نُسَخ الأصل، أو لاختلافهما في السماع عن مشايخهما؛ بأن سمع الشيخ من شيخه نحواً، والكليني من شيخه نحواً آخر مغايراً للأوّل، وقد لايحرز واحد من الأمرين، بل احتمل نشوء الاختلاف من هذا أو ذاك.

الخامس : أن يكون الاختلاف في نُسَخ الجوامع المتأخّرة، كالكافي والتهذيب والاستبصار والفقيه.

السادس : أن يعلم بأنّه لم يصدر من الإمام عليه السلام إلّا رواية واحدة، لكن علم بخطأ أحد الرواة من السلسلة في النقل.

وهنا صور أُخرى لا يهمّنا التعرّض لها، يظهر حكمها ممّا سيجيء.

فنقول : لا إشكال في صدق تعارض الخبرين واختلافهما في الوجه الأوّل والثالث، بل وكذا الثاني.

وتوهّم الإشكال في صدق اختلاف الخبرين فيه؛ لأنّ المفروض اتّحاد جميع مراتب رواة سلسلتيهما، فلايصدق عليه اختلاف الرجلين، وليس فيه رجلان مختلفان.

مدفوع : بأنّه من المعلوم عدم الخصوصيّة في اختلاف الرجلين في هذا الحكم، فإنّ اختلاف امرأتين أيضاً كذلك، والمتبادر من خبر ابن الجهم هو ما يعمّ مثل ذلك، لا أنّ هذا القسم ملحق بتعارض الخبرين من جهة تنقيح المناط، فالمقام من قبيل (رجل شكّ بين الثلاث والأربع) في أنّ خصوصيّة الرجوليّة ملغاة في نظر العرف في هذا الحكم.

مضافاً إلى أنّ في كثير من روايات الترجيح هو مثل قوله عليه السلام : (إذا جاءك الحديثان المختلفان)[1] ونحوه؛ ممّا لا إشكال في صدقه على هذا الوجه أيضاً، ومن المعلوم أنّ الموضوع في جميع هذه الأخبار واحد.

---

١ ـ تفسير العياشي ١ : ٩ / ٧، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٨.

وإنّما الإشكال في الوجه السادس، في صدق اختلاف الخبرين وتعارضهما عليه وعدمه وجهان، والأوّل منهما لايخلو عن وجه، فإنّ الحديث : عبارة عن نقل خبر ينتهي إلى الإمام عليه السلام، وكلّ واحد من الخبرين في هذا الوجه كذلك، وإن علم بكذب أحدهما؛ وعدم صدوره من الإمام عليه السلام، فإنّ ذلك لايمنع من صدق الخبرين المختلفين عليه، وعلىٰ فرض عدم شمول أخبار التعارض لهما في هذا الفرض موضوعاً ولفظاً، يمكن إلحاقهما بالخبرين المتعارضين حكماً؛ لأنّ الظاهر أنّ المقصود من الأخبار العلاجيّة ، هو العمل بالأخبار مهما أمكن وعدم رضاهم عليهم السلام برفع اليد عن الأخبار المنسوبة إليهم وإهمالها، كما هو قضيّة الحكم بالتخيير مع توقّف العقلاء فيه.

وأمّا الوجه الرابع فالظاهر صدق تعارض الخبرين عليه أيضاً، فإنّ روايات الكافي والتهذيب ـ مثلاً ـ ممّا سمعاها من مشايخهما، فمرجع اختلافهما هو اختلاف مشايخهما في نقل الرواية، فلا إشكال في صدق التعارض على هذا الفرض أيضاً.

وأمّا الوجه الخامس فلا إشكال في عدم صدق التعارض عليه؛ لأنّه ناشٍ عن اختلاف نُسخ «الكافي» مثلاً، ومستند إلى اشتباه الناسخ، ومثله لايصدق عليه العنوان المذكور.



المقام الثاني

في الترجيح بمزيّة من المزايا

والكلام فيه: إمّا في مقتضىٰ الأصل والقاعدة، وإمّا في مقتضىٰ الأخبار الواردة فيه.

ويتمّ البحث في هذا المقام في ضمن أُمور :

الأمر الأوّل

في اقتضاء الأصل للتعيين

فالكلام فيه : تارة على القول بحجّيّة الأخبار بنحو الطريقيّة، وأُخرى على القول بالسببيّة.

وعلى الأوّل فقد تقدّم : أنّ مقتضى القاعدة العقلائيّة في تعارض الخبرين، هو التساقط لو لم تكن مزيّة في أحدهما ممّا يعتني بها العقلاء، لكن الكلام هنا بعد الفراغ عن قيام الدليل الخارجي على عدم تساقطهما، ووجوب الأخذ والعمل بأحدهما.

فنقول: لو بنينا علىٰ أنّ المجعول في الأخبار العلاجيّة ـ بعد حكم العقل بسقوط المتعارضين عن الحجّيّة ـ هو الحجّيّة وطريقيّة أحدهما؛ بنحو تتميم الكشف ونحوه، فيشكّ في المقام في أنّ المجعول هل هو حجّيّة خصوص ذي المزيّة فقط تعييناً، أو حجيّة أحدهما تخييراً؟ فمقتضى القاعدة فيه هو العمل بذي المزيّة تعييناً؛ لأنّ الخبر إنّما يكون حجّة إذا علم باعتبار الشارع له، ومع الشكّ في اعتباره فهو ليس حجّة قطعاً. فالشكّ في جعل الشارع المقدّس له الحجيّة، مساوق للقطع بعدم حجّيّته. فالخبر الواجد للمزيّة معلوم الاعتبار شرعاً؛ إمّا تعييناً أو تخييراً بينه وبين الفاقد لها، والفاقد لها مشكوك الاعتبار، المساوق لعدم الاعتبار.

هذا بناءً علىٰ ما هو المشهور: من أنّ المجعول هو الحجّيّة والطريقيّة.

وأمّا بناءً علىٰ ما هو المختار: من أنّ المستفاد من الأخبار العلاجيّة هو وجوب العمل بأحد الخبرين، فهي مسوقة لبيان الوظيفة، لا جعل الحجّيّة والطريقيّة، ففي وجوب اختيار ذي المزيّة تعييناً، أو تخييراً بينه وبين اختيار فاقدها، وجهان مبنيّان على أنّ مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هل هو التعيين أو التخيير؟ فإنّ ما نحن فيه من جزئيّات تلك المسألة، فيمكن أن يقال بالتخيير؛ لعدم ثبوت إيجاب الشارع العمل بذي المزيّة تعييناً، بل الثابت من الشرع الذي دلّ عليه الدليل، هو عدم جواز إهمالها كليهما؛ وترك العمل بهما، لكن المختار في تلك المسألة هو التعيين ووجوب اختيار المزيّة في المقام تعييناً.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: بأنّ أخبار العلاج مسوقة لجعل حجّيّة أحد المتعارضين، فإنّه حينئذٍ ليس المقام من جزئيّات مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ لأنّه لا أظنّ أن يلتزم أحد بالتخيير حينئذٍ، وإن قال به في تلك المسألة.

هذا كلّه بناءً على القول بالطريقيّة في حجّيّة الأخبار والأمارات.

وأمّا بناءً على السببيّة فمجمل الكلام فيه: أنّهم قالوا: إنّ المقام حينئذٍ من قبيل

المتزاحمين.

لكنّه على إطلاقه مشكل؛ لأنّه إن أُريد من السببيّة ما هو المنسوب إلى الأشاعرة ـ من خلوّ الوقائع عن الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل، وأنّ الأحكام الواقعيّة تابعة لقيام الأمارة ـ فكون المقام من قبيل المتزاحمين، مبنيّ على الالتزام بتعلّق حكمين فعليّين بمؤدّىٰ الأمارتين المتعارضتين بعنوانه الواقعي، وأنّه واجدٌ لمصلحتين تامّتين ملزمتين، ولا أظنّ أن يلتزم به عاقل، حتّى الأشعري القائل بالإرادة الجُزافيّة؛ لاستحالة ذلك؛ لأنّ التزاحم : عبارة عن تعلّق حكم واحد ـكالوجوب ـ بفعلين؛ لكلّ واحد منهما حكم ذو ملاك، لكن لايتمكّن المكلّف من امتثالهما؛ بحيث لو أمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، وجب امتثالهما والإتيان بهما ودرك المصلحتين التامّتين، بخلاف ما نحن فيه.

وكذلك لو أُريد من السببيّة ما هو منسوب إلى المعتزلة : من أنّ الوقائع وإن لم تخلو عن الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل، لكن يوجد بقيام الأمارة المخالفة للحكم الواقعي مصلحة غالبة علىٰ مصلحة الحكم الواقعي، فيتبدّل الحكم الواقعي إلىٰ ما هو مؤدّىٰ الأمارة، فإنّه حينئذٍ ليس هناك إلّا حكم واحد، هو مؤدّى الأمارة المخالفة للواقع، فلايكون أيضاً من قبيل المتزاحمين.

نعم على المعنى الثالث للسببيّة ـ وهو القول بالمصلحة السلوكيّة؛ بمعنىٰ أنّ في سلوك الأمارة والعمل بها مصلحة، لا في مؤدّاها ـ يصير المقام من قبيل المتزاحمين وتزاحم الحكمين، والكلام فيه هو الكلام فيه.

هذا كلّه بحسب مقتضى القواعد.

الأمر الثاني

في حال أخبار العلاج

وأمّا الكلام في بيان ما هو مقتضى الأدلّة : فقد استدلّ لوجوب ترجيح ذي المزيّة بوجوه ضعيفة، كالإجماع وغيره، لكن العمدة هي الأخبار الواردة في المقام.

حول إشكالي العلّامة الحائري ﷺ

وقد أُورد على استفادة وجوب الترجيح بالمزايا من الأخبار بأُمور: مثل أنّ مقتضى اختلاف الروايات في المرجّحات وفي تقديم أيّها، هو أنّ الحكم بالترجيح فيها ليس إلزاميّاً، فإنّ المذكور في المرفوعة هو الترجيح بالشهرة أوّلاً، ثمّ الأعدليّة والأفقهيّة والأورعيّة، ثمّ موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، ثمّ الحائطة في الدين، ثمّ الإرجاء.

والمذكور في المقبولة أوّلاً الأعدليّة والأصدقيّة والأفقهيّة، ثمّ الأشهريّة، ولم يذكر فيها موافقة الاحتياط، فيظهر منها أنّ الحكم المذكور فيها ليس مبنيّاً على الإلزام، نظير استفادة الاستحباب من أخبار منزوحات البئر؛ لأجل الاختلاف فيها والمسامحة في بيان مقدار النزح، ونظير استفادة استحباب تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة؛ لمكان الاختلاف في الأخبار الواردة فيه، فكذلك الأخبار الواردة في الترجيح بالمرجّحات، فإنّ بين الحكم بالأخذ بموافق الكتاب بنحو الإطلاق، كما في بعض أخبارها، وبين الحكم بالأخذ بمخالف العامّة بنحو الإطلاق، كما في البعض الآخر منها، عموماً من وجه مع تعارضهما في مادّة الاجتماع.

ومثل أنّ تقييد أخبار التخيير ـ مع كثرتها ـ بالأخبار المتضمّنة على الترجيح بالمرجِّحات، تقييد لتلك الأخبار المطلقة الكثيرة وتخصيصها بالفرد النادر، فإنّه قلّما يوجد خبران متعارضان متعادلان من جميع الجهات المرجِّحة؛ من حيث السند والدلالة وجهة الدلالة، خصوصاً لو قلنا بالتعدّي إلى المرجِّحات الغير المنصوصة، فمع دوران الأمر بين هذا التقييد المستهجن، وبين حمل الأمر بالترجيح بالمرجِّحات على الاستحباب، فالثاني أولىٰ، خصوصاً مع شيوع استعمال الأمر في الندب، وغير ذلك من الإشكالات[1].

فلابدّ من ملاحظة روايات الترجيح وتعداد المرجّحات أوّلاً؛ ليتّضح الحال في تلك الإشكالات.

فنقول : منشأ الإشكالات عدّ المرفوعة من روايات الترجيح، وقد تقدّم أنّها في غاية الضعف؛ للإرسال والرفع في سندها، مضافاً إلى ما طعن به صاحب الحدائق في كتاب «عوالي اللآلي»[2]، فهي ضعيفة لاتصلح للحجّيّة ، وساقطة عن درجة الاعتبار، ولايُجدي عمل المتأخّرين في انجبار ضعفها.

والمنشأ الآخر للإشكالات : هو عدّ الشهرة أو الأشهريّة من المرجِّحات، وكذا الأحدثيّة؛ أي صدور أحد الخبرين بعد الآخر، وسيجيء ـ إن شاء الله ـ أنّه ليس كذلك، وأنّ المرجِّحات منحصرة بين اثنتين، مع عدم الترتيب بينهما.

والمنشأ الثالث لها : هو عدّ المقبولة من روايات الباب، مع أنّها غير مرتبطة بالمقام.

والمنشأ الرابع : هو زعم أنّ أخبار التخيير متضافرة أو متواترة، وتَقَدّم انحصارها في رواية ابن الجهم، أو مع رواية أُخرىٰ، ولايلزم من الترجيح بما ثبت أنّه

---

١ ـ درر الفوائد : ٦٦٥ ـ ٦٦٧ .

٢ ـ الحدائق الناضرة ١ : ٩٩ .

من المرجِّحات إلّا تقييد أو تقييدان، فلابدّ من ملاحظة الروايات.

الكلام حول المقبولة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، وهو وإن لم يوثّقه الأصحاب، لكن خصوص هذه الرواية متلقّاة بالقبول، بل تدور رحى باب القضاء مدارها، ولاريب في أنّ صدرها إلى قوله: (**فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكون الناظرين في حقّهما**) غير مرتبط بالمقام، بل هو راجع إلى باب الحكومة والقضاء، وقوله: (**وكلاهما اختلفا في حديثكم**) يحتمل أن يريد منه أنّه استند كلّ واحد منهما إلى حديث غير ما استند إليه الآخر، كما يحتمل أن يريد اختلافهما في معنى حديث واحد، وهو الأظهر.

وقوله عليه السلام: (**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث**) ظاهر ـ بل صريح ـ في إرادة الأخذ بأعدل الحَكَمين وأفقههما، لا أعدل راويي الحديثين اللّذين كلّ واحد منهما استند إليه، ولذا قال عليه السلام بعده: (**ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر**)[1].

ويؤيّد ذلك: رواية داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟

قال عليه السلام: (**ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر**)[2].

---

١ ـ يحتمل أنّ هذه الجملة قطعة من رواية عمر بن حنظلة، أسندها داود بن الحصين إلى الإمام عليه السلام، ويحتمل كونها رواية مستقلّة. [المقرّر حفظه الله].

٢ ـ الفقيه ٣ : ٥ / ١٧، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٣، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٠، كتاب

وجه التأييد : أنّه لم يتمسّك أحد من الفقهاء بهذه الرواية لترجيح أحد الخبرين على الآخر، وهو في محلّه؛ لأنّها في مقام ترجيح أحد الحكَمين، لا الراويين، ولا ارتباط لها بالمقام، والمقبولة أصرح منها في ذلك.

ورواية موسى بن أكيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما، فاختلفا فيما حكما.

قال: **(وكيف يختلفان)** ؟

قلت : حكم كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان.

فقال: **(ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضي حكمه)**[1].

وبالجملة : هذه الروايات الثلاثة مضمونها واحد، وجميعها في مقام بيان تقديم أحد الحكمين بالصفات المذكورة فيها، ولا ارتباط لها بما نحن فيه من تقديم أحد الخبرين على الآخر.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً : خلوّ جميع روايات الترجيح عن هذه الصفات، إلّا مرفوعة ابن أبي جمهور التي تقدّم عدم حجّيّتها.

ودعوى إلغاء خصوصيّة الحكمين، فتشمل الخبرين واضحة الفساد، والظاهر أنّ المفروض في الموضوع ـ في قوله: فقلت : فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه.

قال: فقال : **(ينظر إلى ما كان من رواياتهما ـ كما في بعض النُّسخ ـ أو روايتهما ـ كما في آخر ـ وروايتهم ـ كما في ثالث ـ عنّا في ذلك الذي حكما به،**

← القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٠ .

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٤ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٥ .

المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما ـ كما في جميع النُسخ المختلفة إلّا في نقل الطبرسي، فإنّ فيه: (من حكمنا) بناءً على نقل المستدرك ـ ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه) ـ هو الموضوع الأوّل، لكنّه إرجاع إلىٰ مستند الحُكمين؛ أي الروايتين.

إلى أن قال: (إنّما الأُمور ثلاثة : أمر بيِّن رشده فيتّبع، وأمر بيِّن غيّه فيجتنب، وأمر مُشكل يردّ حكمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ : حلال بيِّن، وحرام بيِّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم.

قال: (ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسُّنّة، وخالف العامّة، فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسُّنّة، ووافق العامّة).

قلت : جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسُّنّة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال : (ما خالف العامّة، ففيه الرشاد).

فقلت : جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً.

قال عليه السلام : (ينظر إلى ما هو إليه أميل حكّامهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر).

قلت : فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً.

قال : (إذا كان ذلك فأرجهْ حتّىٰ تلقىٰ إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)[1].

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠ ، الفقيه ٣ : ٥ / ٢ ، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٥ ، الاحتجاج : ٣٥٥ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١.

والحقّ: أنّ هذه الرواية غير مرتبطة بالمقام؛ سواء قلنا: إنّ المفروض فيها صدراً وذيلاً تعارض الحكمين واختلافهما، كما هو الظاهر من الرواية، أم قلنا: إنّ ذيلها في مقام تعارض الخبرين.

أمّا بالنسبة إلى الأعدليّة والأصدقيّة والأفقهيّة فواضح؛ لما عرفت من أنّها من مرجِّحات الحكَمين، كما جاء في صدر الرواية المذكورة، الذي هو مورد سؤال الراوي ومحلّ حاجته، لا من مرجّحات الروايتين المتعارضتين، وكذلك بالنسبة إلى الشهرة؛ بناءً علىٰ ما استظهرناه: من أنّ الرواية ليست في مقام علاج تعارض الخبرين، وكذلك بناءً على أنّ ذيلها في مقام علاج تعارض الخبرين؛ وذلك لأنّ ترجيح أحد المتعارضين، إنّما هو فيما لو كان كلّ واحد من المتعارضين حجّة في نفسه؛ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض، وأمّا مع عدم صلاحيّة أحد الخبرين للحجّيّة كذلك، فهو خارج عن باب ترجيح أحد المتعارضين، وحينئذٍ فالحكم بالأخذ بالآخر بإحدى الجهات، إنّما هو من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجّة.

ثمّ إنّه لاريب في أنّ المراد بالشهرة في الرواية، هي الشهرة الفتوائيّة لا الروائيّة؛ وذلك لأنّه لو فرض نقل جميع الفقهاء والرواة لرواية، لكن لم يعمل ولم يُفتِ أحد منهم بمضمونها، كما لو فرض نقلهم روايات كثيرة في طهارة أهل الكتاب، وروى واحد أو اثنان ما يدلّ على نجاستهم، وكان عمل الجميع ـ أو المشهور ـ علىٰ وفق هذه طَبقاً عن طَبَق، دون الروايات الكثيرة الأُولى، فلا إشكال في أنّ العمل طِبْق الروايات الأُولى بيِّن الغيّ، ولاريب في غيّها، لا أنّ فيها الريب فقط؛ وإن اشتهر نقلها، وكثر ناقلها، لكن تركهم العمل بمضمونها يكشف عن خللٍ فيها، فهي من الشاذّ، كما أنّ المجمع على الفتوىٰ بمضمونه بيّن الرشد، ولاريب فيه، وهو المطلوب.

ويؤيّد ذلك قوله عليه السلام: (إنّما الأمور ثلاثة): واحد منها مأمور بالأخذ به، وهو المجمع عليه بين الأصحاب؛ أي في مقام الفتوى والعمل، والآخر مأمور بالاجتناب

عنه، وهو المقابل للمجمع عليه؛ أي الشاذّ النادر في مقام الفتوى والعمل وإن كان أشهر بحسب الرواية، والثالث يُردّ حكمه إلى الله، وهو غير الشاذّ النادر في مقام الفتوىٰ؛ أي الشبهات، ككون الخبرين موافقين للكتاب، أو مخالفين للعامّة، أو موافقين للعامّة. فذكر الشبهات إنّما هو بملاحظة ذيل الخبر.

وحينئذٍ فالخبر المخالف للمشهور بيِّن الغيّ والفساد، لايصلح في نفسه للاحتجاج به ولو مع عدم ابتلائه بالمعارض، فإنّ أحد الضدّين أو النقيضين إذا كان بيِّن الرشد وممّا لاريب فيه، يستلزم عقلاً أنّ الطرف الآخر بيِّن الغيّ لاريب في غيّه، لا أنّه مشتبه، فهذه الجملة من الرواية في مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى.

وأمّا موافقة الكتاب والعامّة ومخالفتها : فوردت فيها روايات كثيرة نتعرّض لها ـ إن شاء الله ـ وأنّها من المرجّحات ، وليس مستند القول بالترجيح بها هذه الرواية، وإذا عرفت أنّ المقبولة لاتنهض للاستدلال بها للترجيح بالأفقهيّة والأعدليّة والأصدقيّة والشهرة، وكذلك مرفوعة زرارة؛ لضعفها سنداً مع تماميّة دلالتها، تعلم اندفاع الإشكالين المذكورين بحذافيرهما؛ لابتنائها على عدّ هاتين الروايتين من روايات الترجيح.

وعرفت أيضاً انحصار رواية التخيير في رواية الحسن بن الجهم، التي ورد في صدرها الأمر بالأخذ بموافق الكتاب، وبقرينيّة الصدر يكون السؤال الثاني مفروضاً في غير صورة موافقة أحد الخبرين للكتاب، وحينئذٍ لايلزم فيها إلّا تقييد واحد وهو التقييد بغير صورة مخالفة إحداهما للكتاب للروايات المستفيضة الآتية إن شاء الله.

مضافاً إلى أنّ لسان الأخبار الآمرة بالأخذ بما يخالف العامّة وترك ما يوافقهم، لسان التحكيم، كقولهعليه‌السلام: (فإنّ الرشد في خلافهم)، ومثل قولهعليه‌السلام في مرسلة

الكليني: (دعوا ما وافق القوم)[1]، ولا ريب في أنّ تقييد خبر ابن الجهم بها أسهل.

ومضافاً إلى إباء بعض أخبار الترجيح عن الحمل على الندب، مثل الأمر بالاجتناب عمّا وافقهم، فإنّه لا معنى لندبه.

وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فهنا موضعان من البحث :

الموضع الأوّل : في حال الأخبار الواردة في موافقة الكتاب ومخالفته

فنقول : لا إشكال في أنّ الكلام في ترجيح أحد الخبرين، إنّما هو فيما إذا كان كلّ واحد منهما في نفسه ـ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض ـ حجّة، فلو لم يصلح أحد الخبرين للحجّيّة كذلك، فهو خارج عن محلّ البحث والكلام؛ سواء كان عدم حجّيّته لعدم اعتناء العقلاء به، أو لورود نصّ عليه.

والأخبار الواردة في المقام على فرقتين :

الأُولى : ما لم يفرض فيها تعارض الخبرين.

الثانية : ما وردت في خصوص مورد التعارض وعلاجه بموافقة الكتاب.

أمّا الفرقة الأُولى فمنها : رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : **إنّ على كلّ حقٍّ حقيقةً، وعلى كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**)[2].

وعنوان عدم الموافقة بحسب المفهوم أعمّ من عنوان المخالفة؛ لصدق عدم

---

١ ـ الكافي ١ : ٧، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٩.

٢ ـ الكافي ١ : ٥٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠.

الموافقة للكتاب في صورة عدم وجود الحكم في الكتاب أيضاً، لكن المراد من عدم الموافقة هنا هو المخالفة بالضرورة، كما هو المفهوم منه عرفاً، فإنّ كثيراً من الأحكام الفقهيّة ـ بل أكثرها ـ إنّما تثبت بخبر الواحد، فلو اُريد ما هو ظاهر مفهومها ـ أي الخبر الموافق للحكم الموجود في الكتاب واعتباره فقط ـ لزم تعطيل أكثر الأحكام، وهو خلاف ضرورة الفقه.

ومنها: صحيحة أيّوب بن الحرّ: قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: (كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسُّنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زُخرُف)[1].

ومنها: رواية هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام: (قال خطب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بمنى، فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله)[2].

ومنها: مرسلة ابن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: (إذا جاءكم عنّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم)[3]، ولا يبعد اختصاص هذه الرواية بزمان الحضور.

وغير ذلك من الروايات المنقولة، بعضها في «المستدرك» في باب القضاء، فراجع.

وقد عرفت: أنّ المخالفة بنحو العموم المطلق أو الإطلاق والتقييد، لا تُعدّ مخالفة،

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٥ / ٣، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٤.

٢ ـ الكافي ١ : ٥٦ / ٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٥.

٣ ـ الكافي ١ : ١٧٦ / ٤، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٨.

لثبوت المخصّصات والمقيّدات الكثيرة في أخبار الآحاد لعمومات الكتاب ومطلقاته بالضرورة من الفقه.

وأمّا الفرقة الثانية: فبعض ما ذكروه في هذه الفرقة وعدّوه منها، ينبغي أن يُعدّ من الفرقة الأُولى، فإنّ السؤال فيه وإن كان عن اختلاف الحديث، لكن الجواب فيه مطلق، مثل رواية ابن أبي يعفور: قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومنهم من لانثق به.

قال: (إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به)[1].

وتقدّم أنّ محل الكلام هو تعارض خبر ثقتين؛ كلّ واحد حجّة في نفسه، وخبر غير الثقة ليس كذلك، كما هو المفروض في السؤال.

وكرواية الطبرسي عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة.

فقال: (ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فإن كان يُشبهُهُما فهو منّا، وإن لم يكن يُشبهُهُما فليس منّا).

قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ.

قال: (فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)[2].

فإنّ تغيير الإمام عليه السلام جواب السؤال الأوّل وبيانه إلى بيان قاعدة كلّيّة، ظاهر في عدم فرضه عليه السلام في الجواب تعارض الخبرين اللّذين كلّ واحد منهما حجّة في نفسه.

---

١ ـ الكافي ١: ٥٥ / ٢، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١.

٢ ـ الاحتجاج: ٣٥٧، وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

ومثل رواية العيّاشي في تفسيره عن سدير، قال: قال أبو جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام : (لا تصدِّق علينا إلّا ما وافق كتابَ الله وسُنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم)[1].

ورواية حسن بن الجهم عن العبد الصالح، قال: (إذا جاءك الحديثان المختلفان فقِسْهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يُشبهْهُما فهو باطل)[2]، فإنّها في مقام تمييز الحقّ عن الباطل، وكذا رواية الميثمي المتقدّمة، التي تقدّم أنّها غير مرتبطة بالمقام، نعم رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام : (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه)[3]، وصحّحها الشيخ قدس سره ولكن لم يثبت ذلك لنا، ولكنّها هي العُمدة من هذه الفرقة.

التوفيق بين الأخبار

ثمّ وقع الكلام في الجمع بين الفرقتين من الأخبار :

فذهب بعض إلى حمل الفرقة الأُولى على المخالفة بنحو التباين الكلّي، وأمّا الاختلاف بنحو العموم من وجه، فاللّازم هو إعمال قواعد التعارض بين الكتاب وبين هذا الخبر.

---

١ ـ تفسير العياشي ١ : ٩ / ٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٧ .

٢ ـ تفسير العياشي ١ : ٩ / ٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٨ .

٣ ـ بحار الأنوار ٢ : ٢٣٥ / ١٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٩ .

وحمل الفرقة الثانية على المخالفة والموافقة بنحو العموم من وجه، وأمّا الموافقة والمخالفة بنحو العموم المطلق فهي ليست من المرجّحات؛ لعدم المعارضة بين العامّ والخاصّ المطلقين.

ولكن لا شاهد لهذا الجمع بين الروايات المتقدّمة.

وربّما يقال : إنّ جميع تلك الروايات ـ من الفرقة الأُولى والثانية ـ محمولة على المخالفة للكتاب بنحو التباين، لا العموم من وجه والمطلق، وإنّها في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى؛ لظهور سياق جميعها في إفادة مطلب واحد، ولا شاهد في واحدة منها على أنّها في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر؛ بمخالفة أحدهما الكتاب بنحو العموم من وجه.

تحقيق المقام

والتحقيق أن يقال : إنّ عنوان المخالفة عنوان ومفهوم عامّ يعمّ جميع أنحائها، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة، وكذلك عنوان الموافقة؛ ضرورة ثبوت التناقض بين الموجبة الكلّيّة والسالبة الجزئيّة وبالعكس، مع أنّ المخالفة بينهما في بعض المضمون لا تمامه، فلو قامت قرينة خارجيّة على خروج بعض أنحاء المخالفات فهي المتّبعة، كما في الخبرين المتعارضين بنحو العموم المطلق، وكذلك الخبر المخالف للكتاب كذلك في غير صورة ابتلائه بخبر معارض آخر، فإنّ الجمع العرفي العقلائي بينهما، قرينة على عدم إرادة المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق من الفرقة الأُولى؛ لاستقرار عمل الأصحاب ـ وسيرتهم المستمرّة في الفقه ـ على العمل بالخبر المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق، وثبوت مقيّدات ومخصّصات كثيرة لعمومات الكتاب وإطلاقاته في أخبار الآحاد، فهذا دليل قطعيّ على عدم إرادة المخالفة ـ بنحو العموم المطلق ـ للكتاب من الروايات الواردة في الفرقة الأُولى.

وأمّا الفرقة الثانية فلم تقم فيها هذه القرينة العقليّة والدليل، فتعمّ المخالفة المذكورة فيها جميع أنحاء المخالفة، حتّىٰ بنحو العموم المطلق، وليس بناء العقلاء على العمل بالخبر الأخصّ من الكتاب مع ابتلائه بالمعارض، فلو تعارض خبران؛ أحدهما مخالف للكتاب بنحو العموم المطلق ؛ أي كان أحد الخبرين أخصّ منه، فإنّه يرجَّح الخبر الآخر الموافق لعموم الكتاب بذلك.

وبالجملة : لا مخالفة بين الفرقتين من الأخبار المتقدّمة؛ لأنّ الفرقة الأُولى محمولة على غير صورة المخالفة بنحو العموم المطلق بين الكتاب والخبر؛ للقرينة القطعيّة علىٰ ذلك كما عرفت، بخلاف الفرقة الثانية الواردة في بيان علاج الخبرين المتعارضين، كصدور رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله، فإنّه لا دليل على حمله على غير صورة المخالفة بنحو العموم المطلق، بل يبقى على إطلاقه الشامل لجميع أنحاء المخالفة، نعم مخالفة أحد الخبرين المتعارضين بنحو التباين، إنّما هي من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى.

ومن هنا يظهر : عدم اتّحاد السياق في الفرقتين المذكورتين؛ لاختلاف الموضوع فيهما، وأنّ موضوع الحكم في الفرقة الثانية تعارُض الخبرين، بخلاف الفرقة الأُولى، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق مصحَّحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله.

مرجحيّة موافقة الكتاب والثمرة بين المرجعيّة والمرجحيّة

وتوهّم : أنّ الترجيح بموافقة الكتاب غير مفيد، فإنّ عموم الكتاب أو إطلاقه هو المرجع بعد تساقط الخبرين وعدم الترجيح أيضاً.

مدفوع : بظهور الثمرة في بعض الموارد ممّا سيجيء، مضافاً إلى ظهور الرواية في أنّ الكتاب مرجِّح، لا مرجع؛ للأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب، لا بالكتاب بعد تساقط الخبرين، كما لو ورد : «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، وورد أيضاً: «إن

ظاهرت يحرم عليك عتق المؤمنة»، وفرض أنّ الخبر الأوّل موافق لعموم الكتاب أو إطلاقه، مثل «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، فإنّ مقتضى عموم الكتاب أو إطلاقه جواز عتق الكافرة، ومقتضى الخبر الأوّل عدم جوازه؛ بناءً على القول بالمفهوم، أو استفادة وحدة المطلوب من السبب الواحد، وحيث إنّه لا معارض له من هذه الجهة يخصِّص عموم الكتاب به، ويرجَّح على الآخر الدالّ على حرمة عتق المؤمنة بموافقة الكتاب، وتصير النتيجة وجوب عتق المؤمنة بخلاف ما لو جعلنا الكتاب مرجعاً بعد تساقط الخبرين، فإنّ مقتضاه جواز عتق الكافرة أيضاً.

وكذلك تظهر الثمرة فيما لو اشتمل الخبر الموافق للكتاب على حكم آخر، سوى الحكم الذي يتعارض هو مع الخبر الآخر فيه، فإن قلنا: إنّ الكتاب مرجِّح يؤخذ هذا الخبر مع ما يتضمّنه من الحكم الآخر، بخلاف ما لو جعل الكتاب مرجعاً بعد تساقط الخبرين، فإنّه يطرح هذا الخبر مع الحكم الآخر الذي يتضمّنه.

وتظهر الثمرة أيضاً فيما لو كان التعارض بين الخبرين بنحو العموم من وجه؛ بناءً على عدم التفكيك بين مضامين خبر واحد، فإنّه بناءً على أنّ الكتاب مرجع، يسقط الخبر الموافق أيضاً ـ بتمام مضمونه في مادّتي الاجتماع والافتراق ـ مع الخبر الآخر جميعاً، ويرجع إلى الكتاب، بخلاف ما لو قلنا: إنّه مرجِّح، فإنّه يؤخذ بالخبر الموافق في تمام مضمونه.

الموضع الثاني

في حال الأخبار الواردة في مخالفة العامّة

وأمّا الأخبار الواردة في الترجيح بمخالفة العامّة: فهي أيضاً علىٰ طائفتين:

الأُولى : ما لم يفرض فيها تعارض الخبرين.

الثانية : ما وردت في خصوص الخبرين المتعارضين، وهي ـ أي الطائفة الثانية ـ كثيرة، فلا يضرّها ضعف سند بعضها أو كلّها، مضافاً إلى انجباره بعمل الأصحاب بها قديماً وحديثاً، والسيرة المستمرّة القطعيّة على الترجيح بها:

أمّا الطائفة الثانية فمنها : ذيل مصحّحة عبد الرحمن المتقدّمة: قال عليه السلام فيها بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب: (فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه).

ومنها : رواية الحسن بن السري ـ وفي «الوسائل» الحسين بن السري، والصحيح ما ذكرنا ـ قال: قال أبو عبدالله عليه السلام : (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم)[1].

ومنها : رواية الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام : هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟

فقال : (لا والله، لايسعكم إلّا التسليم لنا).

فقلت : فيروي عن أبي عبدالله عليه السلام شيء، ويروىٰ عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟

---

١ ـ بحار الأنوار ٢ : ٢٣٥ / ٢٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٣٠ .

فقال : **(خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه)**[١].

ومنها : ما رواه الطبرسي عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قلت : يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه.

قال : **(لاتعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله)**.

قلت : لابدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال : **(خذ بما فيه خلاف العامّة)**[٢].

ومنها : ذيل مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة؛ على تقدير أنّه وارد في الخبرين المتعارضين، فلا إشكال في المقام.

وأمّا الفرقة الأُولى من الأخبار : فمنها رواية عليّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.

قال: فقال: **(إئتِ فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه)**[٣].

وهذه الرواية ـ كما ترىٰ ـ لا ارتباط لها بباب المتعارضين، ولا فيما ورد خبر عن ثقة، بل المفروض فيها أنّه أُبتلي بمسألة لم يجد من يسأله عنها، فجعل عليه السلام له هذا الطريق الظاهري عند الاضطرار.

---

١ ـ بحار الأنوار ٢ : ٢٣٥ / ١٨ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٣١ .

٢ ـ الاختجاج : ٣٥٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب٩ ، الحديث ٤٢ .

٣ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٧٥ / ١٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٣ .

ومن الواضح أنّه لايُراد من هذه الرواية ـ وممّا سيجيء ـ ردّ كلّ خبر موافق لهم مع صحّة الخبر من جميع الجهات، فإنّه خلاف ضرورة الفقه.

ومنها : رواية أبي إسحاق الأرجائي رفعه، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : (أتدري لِمَ أُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة)؟

فقلت : لا أدري.

فقال عليه السلام : (إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الأُمّة إلى غيره؛ إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لايعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم؛ ليلبسوا على الناس)[١].

وهذه الرواية في مقام بيان السرّ والعلّة لهذا الحكم، وأمّا أنّ أيّ مورد لابدّ من الأخذ به فلا تعرّض له فيها.

ومنها : رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: (ما سمعتَهُ منّي يُشبه قول الناس فيه التقيّة، وما سمعتَ منّي لا يُشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)[٢].

وهي أيضاً غير مرتبطة بالمقام، فإنّ بعض الأخبار ممّا فيه إشعار بصدورها تقيّة، مثل الروايات المتضمّنة على الحكم بالتعصيب وحرمة المتعة، ونحو ذلك من الفروع والأُصول، فلا تدلّ على النهي عن الأخذ بكلّ خبر موافق لهم بنحو الإطلاق.

ومنها : رواية حسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال: (شيعتنا المسلّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا)[٣].

---

١ ـ علل الشرائع : ٥٣١ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٤ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٨ : ٩٨ / ٣٣٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٦ .

٣ ـ صفات الشيعة : ٣ / ٢ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٥ .

فتلخّص من جميع ما ذكرناه : أنّ المرجّح في تعارض الخبرين ينحصر في أمرين: أحدهما موافقة الكتاب، الثاني مخالفة العامّة.

وذكر عليه السلام في مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله: أوّلاً الترجيح بموافقة الكتاب، ومع عدم وجوده فيه فالعرض على أخبار العامّة، فتدلّ على الترتيب بينهما، وهي حاكمة على جميع الإطلاقات الواردة فيهما، وينحلّ بها الإشكال المتقدّم عن شيخنا الحائري قدس سره من تعارض إطلاقي هاتين الفرقتين من الروايات.

وقد تقدّم : أنّ خبر التخيير منحصر في خبر ابن الجهم، وهو بقرينة ذكر الترجيح بموافقة الكتاب أوّلاً ثمّ الحكم بالتخيير، يدلّ على أنّ مورد التخيير هو غير صورة موافقة أحد الخبرين للكتاب، فلايلزم فيه حينئذٍ إلّا تقييد واحد، وهو تقييد الحكم بالتخيير بغير صورة مخالفة أحدهما للعامّة وموافقة الآخر لهم.

نعم ذكر في ذيل المقبولة ـ بعد ذكر موافقة الكتاب وموافقة العامّة ـ مرجِّحاً آخر، وهو ما كان حكّامهم إليه أميل؛ بناءً على أنّ ذيلها وارد في الخبرين المتعارضين، فهو مرجِّح ثالث، فيقيّد به الحكم بالتخيير أيضاً، ولكن تقدّم الإشكال في ارتباط ذيل المقبولة بالمتعارضين.

وورد في بعض الأخبار الأمر بالأخذ بأحدثهما ونحو ذلك، لكن الظاهر أنّه وأمثاله أيضاً غير مرتبط بباب المتعارضين والمرجّحات في زمان الغيبة، بل هو إشارة إلى أنّه قد يصدر منهم عليهم السلام ما ليس حكماً واقعيّاً، بل صدر تقيّة أو لاقتضاء بعض المصالح ذلك، ويؤيّده: أنّ في بعضها قوله عليه السلام : (أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً)[1]، أو (التقيّة من ديننا)[2].

---

١ ـ الكافي ٢ : ١٧٣ / ٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١٧ .

٢ ـ الكافي ٢ : ١٧٤ / ١٢ ، وسائل الشيعة ١١ : ٤٦٠ ، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبه ، الباب ٢٤ ، الحديث ٣ .

الأمر الثالث

هل يتعدّىٰ من المرجّح المنصوص إلى غيره أم لا ؟

وإنّما الكلام والإشكال في أنّه : هل يُتعدّى عن المرجِّحات المنصوصة إلى كلّ مزيّة توجب أقربيّة أحد الخبرين ظنّاً إلى الواقع، أو أنّه يجب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة والجمود عليها؟

ومن المعلوم أنّه على القول بالتعدّي يبقىٰ بعض الإشكالات المتقدّمة على حاله، مثل لزوم حمل أخبار التخيير علىٰ مورد نادر، فإنّ التخلّص عنه ـ كما تقدّم ـ مبنيّ على انحصار المرجّح في أمرين، فمع التعدّي فالمرجّحات كثيرة جدّاً، كالأعدليّة والأصدقيّة والأورعيّة... إلى غير ذلك، فيتوجّه الإشكال المذكور حينئذٍ، فلابدّ من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

وعلى أيّ تقدير، قال الشيخ الأعظمقدس‌سره في المقام ما حاصله: إنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير، يقتضي كون التخيير في موردٍ لايوجد فيه مرجّح أصلاً، وكذلك تدقيق النظر في أخبار الترجيح، يقتضي أنّ المراد هو الترجيحُ بكلّ مايوجب أرجحيّة أحد الخبرين إلى الواقع[1]، ولم يذكرقدس‌سره بيان تلك الاستفادة من أخبار التخيير وذكر للثاني ـ أي تدقيق للنظر ـ وجوهاً نتعرّض لها إن شاء الله تعالىٰ.

أمّا أخبار التخيير فالذي يمكن استفادة ذلك ـ أي التعدّي إلى المرجّحات الغير المنصوصة ـ منه، مرفوعة زرارة، فإنّه ذكر فيها أوّلاً الترجيح بالشهرة والأعدليّة

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٠ سطر ٥ .

والأصدقيّة وغيرها، حتى الحائطة في الدين، وحكمه عليه السلام في آخرها بالتخيير. فيستفاد منها: أنّ الحكم بالتخيير، إنّما هو فيما لم يوجد في أحد الخبرين المتعارضين، مزيّةٌ توجب أقربيّته إلى الواقع أصلاً.

ولكن تقدّم : أنّ هذه المرفوعة لاتصلح للحجّيّة، وأنّها ضعيفة جدّاً. وأمّا غيرها من روايات التخيير فلا إشعار فيها بما ذكره قدس سره.

نعم لو قلنا بعدم الإطلاق اللفظي في أخبار التخيير وأنّها مهملة، أو قلنا: إنّ المستند للتخيير هو الإجماع المدّعىٰ عليه والشهرة، لا الأخبار، فلما ذكره قدس سره من التعدّي وجه؛ لأنّ القدر المتيقّن من موارد التخيير، هو ما لم يوجد فيه مزيّة أصلاً، وتقدّم أنّ مقتضى القاعدة العقليّة في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين.

وهذا بخلاف ما لو كان المستند له ـ أي التخيير ـ هو الأخبار، وقلنا إنّها مطلقة، فإنّ إطلاقها شامل لجميع موارد المتعارضين إلّا ما قام الدليل المعتبر على التقييد.

الوجوه التي استدلّ بها الشيخ قدس سره على التعدّي من المنصوص ونقدها

ثمّ إنّ المهمّ بيان ما ذكره الشيخ قدس سره من الوجوه التي ذكرها للتعدّي، واستفادة ذلك من أخبار الترجيح:

أمّا الوجه الأوّل : فحاصله بتقرير منّا : أنّ اعتبار الترجيح بالأصدقيّة في المقبولة، والأوثقيّة في المرفوعة، ليس إلّا لأنّ خبر الأصدق والأوثق أقرب إلى الواقع؛ من حيث هو أقرب من غير مدخليّة لخصوصيّة سبب الأقربيّة، وليست الأصدقيّة والأوثقيّة كالأعدليّة والأفقهيّة، اللتين يحتمل فيهما اعتبار الأقربيّة الحاصلة من سبب خاصّ، بخلاف الأصدقيّة والأوثقيّة، فإنّ الظاهر أنّ الملاك هو الأقربيّة إلى الواقع،

ولهذا يُتعدّى عنها إلى سائر صفات الراوي الموجبة لها، كالأحفظيّة والأضبطيّة، وحينئذٍ فيُتعدّىٰ من صفات الراوي إلى صفات الرواية، الموجبة لأقربيّة الرواية إلى الواقع، كالخبر المنقول باللفظ الصادر من الإمام بالنسبة إلى المنقول بالمعنىٰ، فإنّ الأوّل أقرب إلى الواقع .

ويؤيّد ذلك : أنّ الراوي بعد بيان الإمام عليه السلام الترجيح بمجموع الصفات، لم يسأل عن صورة وجود بعضها دون بعض وتخالفها في الخبرين، وإنّما سأل عن صورة تساوي الخبرين من حيث الصفات المذكورة، حتّى أنّه قال: (لايفضل أحدهما على صاحبه بمزيّة من المزايا)، وليس ذلك إلّا لأجل أنّه فهم: أنّ كلّ واحدة من هذه الصفات وما يشبهها، مزيّة مستقلّة موجبة لأقربيّة الخبر إلى الواقع، وإلّا لم يكن وقعٌ لهذا السؤال، بل كان المناسب أن يسأل عن حكم صورة عدم اجتماع هذه الصفات[1].

أضف إلى ذلك : أنّ الأعدليّة والأفقهيّة أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر أنّ الترجيح بهما أيضاً بمناط الأقربيّة إلى الواقع، فإنّ الأعدل لقوّة ورعه، والأفقه لقوّة فقهه، يهتمّان بنقل الحديث، ومراعاة صحّة النقل، والمواظبة عليه، وعدم النقل بالمعنىٰ؛ خوفاً من تغيير المعنى واختلافه، بخلاف غير الأعدل، وكذلك الأفقه بمذاق الأئمّة عليهم السلام ، فإنّه أزيد بصيرة وخبرة في تلقّي الحديث ونقله، وبملاحظة جودة فهمه وفقهه يكون خبره أقرب إلى الواقع.

وبالجملة : يستفاد من اعتبارهما عرفاً أنّ المناط هو أقربيّة الخبر إلى الواقع في الترجيح، وأنّ تمام حيثيّة الترجيح هو ملاك مطلق الأقربيّة، لا الحاصلة من سبب خاصّ.

أقول : **فيه أوّلاً** : أنّ ما ذكره قدس سره تأييداً لما هو بصدده، فهو علىٰ خلافه أدلّ، فإنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٠ سطر ٨ .

ظاهر الرواية أنّ هذه الصفات مرجِّحة واحدة؛ حيث عطف كلّ واحدة منها على الأُخرى بـ «الواو»، لا بـ «أو»، وظاهره عدم استقلال كلّ واحدة منها في الترجيح، إلّا أن يجعل «الواو» بمعنى «أو»، وهو خلاف الظاهر، ولم يفهم الراوي أيضاً منها إلّا ذلك، فلولا فهمه أنّ مجموعها مرجِّح واحد، وأنّ كلّ واحد منها جزء السبب الموضوع للترجيح، لم يكن للسؤال المذكور فيها وقع، بل كان المناسب السؤال عن اختلاف الراويين في تلك الصفات؛ بأن يكون أحدهما أعدل، والآخر أصدق، فعدم سؤاله عن ذلك يكشف عن أنّه لم يفهم من الجواب استقلال كلّ واحدة منها في الترجيح.

وثانياً: ما أفاده ـ من أنّ اعتبار الأصدقيّة ونحوها إنّما هو من جهة الأقربيّة إلى الواقع ـ فهو مجرّد دعوى لا دليل عليها، ولا أظنّ أن يعتمد هوقدس سره على هذه الاعتبارات، ولم يكن دأبه في الفقه على الاتكاء على هذه الأُمور الاعتباريّة العقليّة، خصوصاً بناءً على ما ذكرهقدس سره : من التفكيك بين الأصدقيّة والأوثقيّة وبين الأعدليّة والأفقهيّة، وأنّ الترجيح بالأوّلتين بملاك الأقربيّة، بخلاف الأخيرتين؛ لأنّه ـ بناءً على احتمال الخصوصيّة في الأخيرتين ـ لا وجه للتعدّي.

نعم بناءً علىٰ ما ذكرناه في تقريب هذا الوجه ـ من أنّ جميع هذه الأوصاف إنّما جعلت مرجّحة بمناط واحد جامع بينها، وهو الأقربيّة فقط ـ فله وجه، بخلاف ما ذكره من التفكيك بين الأوصاف المذكورة، فلعلّ أصل الحكم بالتّعدّي كان ثابتاً عندهقدس سره ؛ للإجماعات المدّعاة فيه والشهرة، وأيّده بما ذكره في هذا الوجه، وإلّا فهو ممّا لا يصلح للاعتماد عليه والتمسّك به لذلك.

وثالثاً: قد عرفت أنّ المقبولة ـ خصوصاً صدرها المشتمل علىٰ تلك الصفات ـ إنّما هي في الحَكَمين فالتعدّي عنها إلى صفات الراوي، ومن صفات الراوي إلى صفات الرواية في غاية البُعد.

الوجه الثاني ما حاصله : أنّ تعليلهعليه السلام في المقبولة ـ بأنّ المجمع عليه لاريب

فيه ـ لايراد منه عدم الريب حقيقة، وإلّا لم يمكن فرض الخبرين مشهورين، كما في المقبولة، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، فإنّ صفات الراوي من المرجِّحات الظنّيّة، فلو أُريد من عدم الريب ـ في المُجمَع عليه ـ معناه الحقيقي ـ بمعنى أنّه قطعيّ ـ لزم تقديم القطعي على الظنّي، بل المراد من عدم الريب عدمه بالإضافة إلى الشاذّ، فحاصل التعليل حينئذٍ: وجوب الترجيح بكلّ مايوجب الأقربيّة إلى الواقع، وأضعفيّة احتمال مخالفته له[1].

وفيه **أيضاً ما تقدّم**: من أنّ المراد من الشهرة في المقبولة هي الشهرة الفتوائيّة، وأنّ عدم الريب فيها بمعناه الحقيقي، وأنّه بيِّن الرشد، والطرف المقابل الشاذّ بيّن الغيّ؛ بقرينة جعل الأُمور ثلاثة، وما أفاده: من أنّه لو أُريد من عدم الريب معناه الحقيقي، كان اللّازم تقديم الشهرة على الصفات، لا العكس ، كما في المقبولة.

فيه : أنّ وجه التقديم : لعلّه لأجل أنّ المفروض فيها ترجيح أحد الحَكَمين؛ لأجل عدم اعتبار حُكم غير الأفقه والأصدق والأورع مع وجود الأفقه والأصدق والأورع، نظير عدم نفوذ حكم الفاسق.

والحاصل : أنّه لو قلنا بعدم نفوذ حكم من لم تجتمع فيه هذه الصفات مع وجود من اجتمعت جميعها فيه، لزم الترجيح بهذه الصفات أوّلاً، ومعه لاتصل النوبة إلى حكمها. ويؤيّده قوله عليه السلام : (ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)، فمع فرض أنّ معنى «لاريب» عدم الريب حقيقة، فمقتضى القاعدة تقديم الترجيح بالصفات المذكورة على الشهرة المفيدة للقطع أيضاً؛ لأنّ حكم الحاكم له دخْلٌ في رفع الخصومة، حتّى أنّه اشترط بعضهم أن يقول: «حكمتُ» ونحوه، فيعتبر اجتماع هذه الصفات، وأمّا فرض الراوي؛ والسؤال عن حكم كونهما مشهورين، فليس المراد من الشهرة هذه المُجمع

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٠ سطر ١٨ .

عليه، بل مراده أنّ واحداً من الخبرين ليس شاذّاً.

الوجه الثالث : تعليلهم عليهم السلام لترجيح الخبر المخالف للعامّة ـ بأنّ الرشد والحقّ في خلافهم، وأنّ فيما وافقهم التقيّة ـ فإنّ هذه قضايا غالبية لا دائميّة، فيدلّ بحكم التعليل علىٰ وجوب الترجيح بكلّ ما عليه أمارة الحقّ، وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ والصواب.

بل الإنصاف : أنّ مقتضىٰ هذا التعليل كسابقه، وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر؛ وإن لم تكن فيه أمارة المطابقة للواقع، فلو فرض أنّ أحد الخبرين منقول باللفظ، والآخر منقول بالمعنى، وجب الأخذ بالأوّل وترجيحه؛ لعدم احتمال الخطأ في النقل فيه[1].

وفيه ما تقدّم : من أنّ هذا التعليل مذكور في رواية علي بن أسباط الغير المرتبطة بباب التعارض، وتقدّم أيضاً: أنّه لايمكن الأخذ بعموم التعليل فيها، بل ما ذكره عليه السلام ـ في الفرض الذي ذكره السائل ـ حكم ظاهريّ، يختصّ بحال الاضطرار؛ وعدم وجود من يسأله من أهل دينه عن حكم الواقعة.

نعم في ذيل المقبولة : **(ما خالف العامّة ففيه الرشاد)**، ولكن لم يذكر ذلك في مقام التعليل، وعلىٰ فرض استفادة التعليل منه، كما في مرسلة الكليني قدس سره وتسليم أنّها وردت في المتعارضين من الأخبار، لم يعلم أنّ النكتة والسرّ في كون الرشد في خلافهم، ماذا.

نعم يحتمل أنّ السرّ فيه : إصابة الخبر ـ المخالف لهم ـ غالباً للواقع، وعدم موافقة الموافق له، لكنّه مجرّد احتمال، فلا يستفاد منه الترجيح بكلّ مايوجب أقربيّته إلى الحقّ كالأفصحيّة مثلاً.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥٠ السطر الأخير .

وبالجملة : سلّمنا أنّ الإصابة في المورد غالبيّة لا دائميّة؛ لأنّ هذا التعبير إنّما يصحّ فيما لو كان عدم الإصابة نادراً؛ لايعتني به العقلاء، فيطلق عليه: أنّه الحقّ وفيه الرشاد مجازاً بادّعاءٍ وتأويل، لكن هذا المجاز إنّما يصحّ إذا ندر الخلاف غاية النُدرة، وإلّا فلا.

الوجه الرابع : أنّ قولهعليه‌السلام : (دَعْ ما يُريبك إلى ما لايُريبك) يدلّ على أنّه لو دار الأمر بين أمرين: في أحدهما ريب، ليس في الآخر ذلك الريب، وجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، بل بالإضافة إلى الآخر[1].

توضيحه : أنّه لو ورد خبران متنافيان أحدهما ممّا لاريب في كذبه، فإنّه لايعقل حينئذٍ وجود الريب في الآخر، بل لاريب في صدقه، فجعل عدم الريب في مقابل الريب، يُعلم منه أنّه ليس المراد ممّا لاريب فيه معناه الحقيقي، بل بالإضافة إلى الآخر، فيدلّ على أنّه كلّما دار الأمر بين أمرين ـ أحدهما بالإضافة إلى الآخر ممّا لاريب فيه ـ يجب الأخذ به، ففيما نحن فيه الخبر المرجوح فيه ريب ليس في الآخر ذلك الريب، فوجب الأخذ بالثاني، وهو المطلوب.

وفيه : أنّ هذا التعبير وقع في روايتين ضعيفتين:

إحداهما : مرسلة الشهيد في «الذكرى»، وهي قولهعليه‌السلام : (دع ما يُريبك إلى ما لايُريبك)[2].

وثانيتهما : رواية «كنز الفوائد» للكراجكي قولهعليه‌السلام : (دع ما يُريبُك إلى ما لايُريبُك، فإنّك لن تجد فَقْد شيء تركته لله عزّوجلّ)[3].

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٥١ سطر ٥ .

٢ ـ ذكرى الشيعة : ١٣٨ سطر ١٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢ ، الحديث ٥٦ .

٣ ـ كنز الفوائد ١ : ٣٥١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ،

وهما لا تصلحان للاعتماد عليهما، مضافاً إلى أنّه لايظهر منهما أنّهما وردتا في الخبرين المتعارضين، بل لم يثبت ورودهما في مورد الأخبار أصلاً، فمن المحتمل قريباً أنّ المراد من (ما لا يُريبك) هي الشبهة التحريميّة البَدْويّة، والمقصود الأمر بالاجتناب عن الشبهات والأخذ بما لا ريب في إباحته، وأنّه لو فعل ذلك لله تعالى يُثاب عليه، كما يظهر من الثانية.

فتلخّص : أنّ المرجّح منحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، لكن هذا مبنيّ على أنّ المستند في الحكم بالتخيير هو الأخبار، وتقدّم انحصارها في مرسلة الطبرسي عن الحسن بن الجهم، فإن قلنا بانجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب فهو، وإلّا فلاينحصر المرجّح بموافقة الكتاب وموافقة العامّة.

والإنصاف : إنّ إثبات أنّ المستند لحكم الأصحاب بالتخيير في المتعارضين هو الأخبار مشكل، فإنّهم لم يذكروها ـ أي المرسلة ـ في كتبهم إلّا الكُليني.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال : إنّ الشهرة المذكورة إنّما هي بين المتأخّرين، فلاتصلح لانجبار سند المرسلة بها، مع أنّه لو فرض استناد الأصحاب واعتمادهم في الحكم بالتخيير على الأخبار، فهي لاتدلّ على وجوب الأخذ بأحدهما، بل تدلّ على أنّه موسّع على المكلّف الأخذ بأحدهما، وهو لايدلّ إلّا على الجواز.

ودعوى مساوقة الجواز فيه للوجوب ممنوعة.

أضف إلى ذلك إشكالاً آخر: وهو أنّه ادّعى الإجماع في المقام على الترجيح بجميع المرجّحات، فلو ثبت وجوب الترجيح بكلّ مزيّة بهذه الدعوى ودعوى الشهرة عليه، مع الوجوه التي ذكرها الشيخ ﷺ، بعد الإجماع علىٰ عدم سقوط المتعارضين، بل ضرورة الفقه، يقع الوهن في أخبار التخيير؛ للزوم اختصاصها حينئذٍ

← الباب ٩ ، الحديث ٤٧ .

بموارد نادرة، فيمكن أن يقال: إنّ مستند الأصحاب في وجوب الترجيح بكلّ مزيّة هو حكم العقل ـ كما هو كذلك ـ في كلّ مورد دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير، وقيام الإجماع على التخيير بعد فَقْد جميع المرجّحات.

وحينئذٍ فالنتيجة هو ما اختاره الشيخ من وجوب الترجيح بكلّ مزيّة، لكن لا لما ذكره قدس سره، بل لما ذكرنا، ولاريب أنّه أحوط.

خاتمة : في احتمالات موافقة الكتاب ومخالفة العامّة

ثمّ إنّ في المقام احتمالات بحسب مقام التصوّر :

الأوّل : أنّهما من المرجّحات السنديّة.

الثاني : أنّهما من المرجّحات الجهتيّة.

الثالث : أن تختصّ موافقة الكتاب بالمرجّحات السنديّة، ومخالفة العامّة بالجهتيّة.

الرابع : عدم اختصاص واحدة منها بهذه ولا بتلك، بل تصلح كلّ واحدة منهما لكلّ واحدة منها؛ لأنّه إن كان السرّ الحكم بالترجيح بهما: هو عدم صدور بعض الأخبار منهم عليهم السلام، ودسّ المنافقين له في أخبارهم عليهم السلام وأنّ الأمر بالأخذ بموافق الكتاب ومخالف العامّة انّما هو لأجل ذلك، فهما من المرجّحات الصدوريّة.

وإن كان السرّ فيه صدور بعض الروايات منهم تقيّة واحتشاماً وخوفاً من بعض الخلفاء، فهما من المرجّحات الجهتيّة، كالمسح على الخُفّين ونحوه، فإنّ الرواية المخالفة للكتاب صادرة منهم حينئذٍ، لكن لا لبيان الحكم الواقعي، بل تقيّة.

وإن كانت العلّة هما معاً ـ أي صدور بعض الأخبار تقيّة ودسّ المنافقين لبعضها الآخر ـ فلا تختصّ واحدة منهما بواحد منهما، بل يحتمل كلّ واحدة منهما لكلّ واحد منهما، فيمكن أن يقال: إنّ الأمر بطرح المخالف للكتاب أو موافق العامّة بسبب

كلّ واحدة من الجهتين أو معاً.

وكذلك الشهرة لو قلنا بأنّها من المرجّحات أيضاً، أو سائر المرجّحات مثل الأصدقيّة والأوثقيّة وغيرهما، فإنّ هذه الاحتمالات آتية فيها أيضاً، فإنّهم عليهم السلام ربّما كانوا يبيّنون الأحكام الواقعية للأعدل والأوثق والأصدق؛ لكمال وثوقهم واطمئنانهم عليهم السلام بهم في عدم إبرازهم وإظهارهم لها للمنافقين وعدم إشاعتها، بخلاف غير الأوثق والأعدل ونحوهما.

وبالجملة : كلّ مرجّح يمكن أن يرجع إلى الصدور أو إلى جهة الصدور أو لهما معاً.

هذا بحسب مقام التصوّر والثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والاستظهار، فلا يبعد دعوى ظهور الأخبار في أنّ موافقة الكتاب من مرجّحات الصدور ـ كروايتي الحسن بن الجهم المتقدّمتين ـ لقوله عليه السلام : (**فإنّ أشبههما فهو منّا، وإن لم يُشبهْهُما فليس منّا**)، فإنّه ظاهر في عدم صدور المخالف للكتاب عنهم أصلاً، لا أنّه صدر منهم تقيّة.

كما أنّ روايات الترجيح بمخالفة العامّة وترك ما يوافقهم، ليس فيها ـ في نفسها ـ إشعار بأنّها من مرجّحات الصدور، أو من مرجّحات جهة الصدور، نعم يمكن أن يقال: بدلالة بعض الأخبار على أنّها من مرجّحات الصدور، وهي الدالّة على أنّ المنافقين دسّوا في أخبارهم عليهم السلام أخباراً مكذوبة.

ويمكن أن يقال أيضاً : إنّها من مرجّحات جهة الصدور؛ لأجل أنّه كثيراً ما تصدر الأخبار منهم عليهم السلام تقيّة، ولايبعد ترجيح هذا الوجه على الأوّل.

وأمّا الكلام في تعارض المرجّحات نفسها : فإن قلنا بانحصار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فلا إشكال في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة؛ لدلالة مُصحَّحة عبد الرحمن المتقدّمة.

وإن قلنا بعدم انحصاره بهما، كما هو قضيّة دوران الأمر بين التعيين والتخيير كما تقدّم، وقلنا: إنّ مستند التخيير ليس هو الأخبار، فالمناط هو الأقربيّة إلى الواقع.

وإنّما الكلام فيما ذكره بعض الأعاظم ـ الميرزا النائيني قدس سره ـ أنّ المرجِّح الصدوري ـ كالأعدليّة والأصدقيّة ـ مقدّم على المرجِّح الجهتي والمضموني، والمرجِّح الجهتي مقدّم على المضموني، ثمّ المضموني، كموافقة الكتاب[1].

فيه : أنّ مستنده في ذلك : إمّا بناء العقلاء على ذلك، وأنّ بناءهم على التعبّد بالصدور وإن لم تتمّ جهة الصدور ولم تثبت، فهو ممنوع؛ لأنّ بناءهم دائر بين العمل بخبر الواحد وعدم العمل به، فإن ثبت تمام جهات الخبر لهم ـ من الصدور وجهة الصدور ـ فبناؤهم على العمل به، وإلّا فليس لهم بناء على العمل به، وليس لهم في مورد من الموارد بناء على التعبّد بالصدور، ثمّ الحمل على التقيّة، فليس لهم بناء على العمل بالخبر الذي لا ظاهر له.

ثمّ إنّه لو فرض الترتيب بين التعبّد بالصدور، ثمّ بالمضمون؛ في غير صورة تعارض الخبرين، فلابدّ في المتعارضين من ملاحظة أدلّة المرجّحات، فإنّ المتّبع هو الدليل.

والعجب أنّه قدس سره اعترف[2]: بأنّه ورد في مُصحَّحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله[3] تقديم الترجيح بموافقة الكتاب، مع أنّها مرجّحة مضمونيّة على مخالفة العامّة، مع أنّها مرجّحة جهتيّة، لكنّه قال: إنّ العمل بها مشكل[4].

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٨٠ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٨٤ .

٣ ـ بحار الأنوار ٢ : ٢٣٥ / ١٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٩ .

٤ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٨٤ .

وليت شعري ما الإشكال في العمل بها مع صحّتها عنده.

نعم بناءً على عدّ المقبولة من أخبار الترجيح في تعارض الخبرين، فهي ظاهرة في الترتيب الذي ذكره، لكن ذكر فيها موافقة الكتاب ومخالفة العامّة في رتبة واحدة.

وكيف كان ، فالحقّ : هو الترجيح أوّلاً بموافقة الكتاب، ثمّ بمخالفة العامّة، ثم التخيير، والأحوط الترجيح بكلّ مزيّة بعدهما.

هذا آخر الكلام والبحث في تعارض الخبرين.

والحمد لله أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على نبيّه محمّد وآله الطاهرين.



الخاتمة

في الاجتهاد والتقليد

واشباع الكلام فيه يأتي في فصول :



الفصل الأوّل

ذكر شؤون الفقيه

إنّ هنا عناوين لابدّ من البحث عنها وعن أحكامها، وهي ستّة :

الأوّل : فيمن لايجوز له الرجوع إلىٰ غيره في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

الثاني : فيمن يجوز له العمل برأي نفسه أو يجب؛ بمعنى كونه مثاباً أو معذوراً.

الثالث : فيمن هو أهل الفتوى .

الرابع : فيمن حكمه نافذ في رفع الخصومات .

الخامس : فيمن حكمه نافذ في الأُمور السياسيّة الإسلاميّة.

السادس : فيمن يجوز لغيره الرجوع إليه وتلقّي الأحكام الشرعيّة الفرعيّة منه.

ونحن نذكر هذه العناوين الستّة في ضمن أُمورٍ :

الأمر الأوّل

حكم مَن له قوّة الاستنباط فعلاً

إنّ الكلام فيمن له ملكة استنباط الأحكام الفرعيّة عن مداركها، وله قوّة استخراجها عن مآخذها، وبلغ في تحصيل مقدّمات الاجتهاد والاستنباط حدّاً ومرتبة، يقدر معها على ردّ الفروع إلى الأُصول وإن لم يستنبطها بالفعل، فهل هو قبل الاستنباط جاهل بالحكم الشرعي الفرعي، لكن لايجوز له الرجوع إلى غيره وتقليده؛ وذلك لأنّه لا دليل لفظيّ يدلّ علىٰ وجوب رجوع الجاهل إلى العالم بنحو الإطلاق؛ ليتمسّك بإطلاقه في المقام، بل الدليل علىٰ جواز التقليد في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة ـ كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى ـ هو بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ في جميع أُمورهم، كما في الصناعات ونحوها، ومنها الأحكام الشرعيّة ـ الأوّليّة والثانويّة ـ حيث إنّها مشتركة بين جميع المكلّفين وأنّهم كلّهم مخاطبون بالخطابات الشرعيّة، ولا اختصاص لها بفرقة وطائفة دون فرقة وطائفة أُخرى، وهذا البناء منهم إنّما هو فيما إذا لم يكن الشخص الجاهل بالفعل من أهل الخبرة، وله قوّة يمكنه بها تشخيص ما هو جاهل به بالفعل وحصول العلم به. فلا دليل على جواز رجوعه إلى الغير؛ لتكون فتوى الغير عذراً له مع الخطأ، مع تمكّنه من الرجوع إلى الأدلّة ، ومعرفة الأحكام، واستنباطها من مداركها.

لايقال : قد يرجع من هو أهل الخبرة في فنّ إلى غيره في أحكام ذلك الفنّ؛ لئلّا يُتعب نفسه بالاجتهاد، أو لغيره من الأعذار العرفيّة، كالطبيب، فإنّه قد يرجع إلى طبيب آخر في الطبابة، وقضيّة ذلك جواز الرجوع إلى الغير فيما نحن فيه أيضاً.

لأنّه يقال : إنّ ذلك مسلَّمٌ في الأُمور الراجعة إلى شخصه، والأغراض العائدة إلى نفسه، فيترك الاجتهاد في فنّ لغرض من الأغراض مسامحة. وأمّا في الأُمور المرتبطة بالمولى، والمطالب والأحكام الدائرة بين الموالي والعبيد، فلا، ولم يثبت أيضاً أنّ السرَّ في بناء العقلاء على أصالة الصحّة في فعل الغير ونحوها من الارتكازيّات العقلائيّة، كرجوع الجاهل إلى العالم، هو إلغاءُ احتمال الخلاف؛ لمكان مرجوحيّته وحصول الوثوق الشخصي به؛ لانتقاضه بعدم استقرار بنائهم علىٰ ذلك في موارد اُخر مع الشكّ في الصحّة وعدم حصول الوثوق بها.

ودعوى تحقّق الوثوق النوعي تفتقر إلى ثبوت التعبّد بها، وهو مفقود.

وحينئذٍ فمن المحتمل أن يكون السرّ في بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ، هو انسداد باب العلم فيه؛ بمعنى دخله في بنائهم على ذلك، أو لأجل لزوم اختلال نظامهم ومعاشهم بدونه، وافتقارهم في بقاء نظامهم إلى ذلك، مضافاً إلى أنّ الآراء في المحسوسات قليلة الاختلاف ومتقاربة، بخلافها في الأحكام الشرعيّة في غير الضروريّات، فإنّه قلّما توجد مسألة في غير الضروريّات لاتوجد فيها أقوال وآراء مختلفة بين الفقهاء، بل فقيه واحد في كتبه، ففي مثل ذلك لا تكون فتوى الغير عذراً بالنسبة إلى من يتمكّن من استنباطها بنفسه، بل يكفي في عدم الجواز والمعذوريّة عدم إحراز بناء العقلاء عليه في مثله.

فتلخّص : أنّ جواز رجوع الجاهل إلى العالم ليس بنحو الإطلاق.

ومن عرّف الاجتهاد : بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعيّة[1]، فهو صحيح بالنسبة إلى الشخص القادر على الاستنباط وإن لم يستنبطها فعلاً، ومنطبق عليه، وهو موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير.

---

١ ـ زبدة الأُصول : ١١٥ .

ويتفرّع عليه عدم جواز الرجوع إلى الغير بالنسبة إلى من صدر له من المجتهدين الإجازات للاستنباط، وعبّروا فيها: بأنّ له ملكة الاستنباط، ويحرم عليه الرجوع إلى الغير من غير فرق بين من له ملكة استنباط مطلق الأحكام وجميعها، ومن له ملكة استنباط بعضها؛ بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد، كما هو الحقّ، بل الواقع أيضاً، فإنّ تلك القوّة وإن قلنا إنّها بسيطة، لكنّها ذات مراتب تحصل تدريجاً.

وما يقال : من إنّ مدارك الأحكام متشتّتة في جميع أبواب الفقه، فلايمكن فرض قدرته على الاجتهاد في بعض أبواب الفقه فقط؛ لاحتمال وجود ما يصلح دليلاً على المسألة في باب آخر أو معارضاً.

مدفوع : بعدم صحّة ذلك و عدم استقامته في تلك الأزمنة التي جمع فيها مدارك كلّ باب وأخباره فيه؛ بحيث تطمئنّ النفس بعدم وجود ما يصلح للاستدلال به في ذلك الباب في باب آخر، كباب الطهارات بالنسبة إلى أبواب الحدود والدّيات.

نعم مع الشكّ في تحقّق الملكة فالأصل عدمها، فلابدّ من إحرازها.

الأمر الثاني

بيان مقدّمات الاجتهاد

فلاريب في أنّه بمجرّد وجود ملكة الاستنباط لشخص لايجوز الرجوع إليـه وتقليده، بل له شرائط ـ بعضها دخيلة في نفس الملكة، وبعضها في جواز العمل برأيه ـ فمع عدم اجتماع تلك الشرائط لايجوز الرجوع إليه، وليس مـعذوراً لو قـلّده وعـمل برأيه.

فمن الأُمور التي هي دخيلة في حصول القوّة وملكة الاستنباط : تحصيل العلوم العربيّة بمقدار يميّز به اصطلاحات العرب، ويفتقر إليها في فهم معاني الكلمات العربيّة وتراكيب الكلام العربي، فمع عدم ذلك ليس معذوراً في مخالفة الواقع لو ظنّ بالحكم الفعلي، بل ومع القطع به أيضاً.

ومنها : الأُنس بالاصطلاحات المتداولة عند أهل اللسـان واسـتقامة ذهـنه وعدم اعوجاجه؛ لكثرة اشتغاله بالمطالب العقليّة والفلسفيّة وبعض مباحث الأُصول والمطالب العقليّة الدقيقة في المعاني الحرفيّة، فإنّ كثيراً من هذه المـطالب مـانع عـن الاستنباط الصحيح المستقيم. نعم بعض مباحث المنطق والكلام والأُصول ممّا له دخْل في الاستنباط، كمباحث الأقيسة ونحوها لتميز الصحيحة عـن السـقيمة؛ وذلك لأنّ المخاطب بالخطابات الشرعيّة هم العرف العامّ، وأنّ المعيار فيها هو الانفهامات العرفيّة.

ومنها : علم الأُصول، وهو واضح، ولعلّ إنكار الأخـباريّ له[1] نـاشٍ عـن

---

١ ـ الفوائد المدنية : ٤٠.

زعمه: بأنّ ما ذهب إليه الأُصوليّون من حجيّة الإجماع ـ مثلاً ـ يراد به ما هو حجّة عند العامّة: من حجّيّة اتّفاق العلماء وإجماعهم بما أنّه إجماعهم، وإلّا فعلى مبنى الإماميّة رضوان الله عليهم ـ من أنّ حجّيّته إنّما هي لأجل كشفه عن قول المعصوم عليه السلام ـ فلاسبيل له إلى إنكاره، وعدمُ كشف قول المعصوم عليه السلام به عنده، لايوجب الطعن على من هو كاشف عنه عنده.

كما يحتمل أن يكون إنكاره القواعد الأُصوليّة، ناشٍ عن أنّ مثل العلّامة والسيّد قدس سرهما ونحوهما، قد يذكرون الاستحسانات والأقيسة الباطلة في مقام الاستدلال، ولكنّه غفل عن أنّ ذكرهم لها ليس على وجه الاستدلال بها للمسألة، بل ذكروها إلزاماً للمخالفين بمعتقدهم، بعد الفراغ عن ثبوت أصل المسألة على طبق مبانيها الصحيحة؛ ألا ترى أنّهم ربّما يستدلّون بالأخبار الواردة من طرق العامّة، مع وضوح عدم حجّيّتها عندهم، فطعن الأخباري بذلك على الأُصولي إنّما هو لعدم التفاته إلى ذلك، وإلّا فلا مفرّ للأخباري عن العمل بكثير من المسائل والمطالب الأُصوليّة، مثل حجّيّة الظواهر وأخبار الآحاد وظهور الأمر في الوجوب وأمثال ذلك.

ومنها: علم الرجال، ما يميّز به الثقة عن غيره.

ومنها: العلم بالكتاب والسُّنّة ـ وهو العمدة ـ فلابدّ للمستنبط من ملاحظة الآيات في كلّ مسألة وحكمٍ ومعرفة مورد نزولها، وكذلك الأخبار والغور فيها، وتحصيل الأُنس بمذاق الأئمّة عليهم السلام، وكيفيّة محاوراتهم.

ومنها: مراجعة أقوال الأصحاب خصوصاً المتقدّمين منهم الذين كانوا قريبي العهد بهم عليهم السلام؛ لئلّا يخالف فتواه إجماعهم، واحترازاً عن الفتوى بخلاف الشهرة بينهم.

وذكر **المحقّق البهبهاني** قدس سره **في «فوائده»**: أنّ من شرط الاجتهاد حصول

القوّة القدسيّة، وأطال الكلام في ذلك[١]، فراجع.

ومع اجتماع هذه الشرائط يجوز له العمل برأيه بعد الفحص عن الأدلّة ومعارضاتها.

ثمّ اعلم : أنّ هذا بعينه هو الموضوع لجواز الإفتاء؛ لعدم كونه من المناصب المفتقرة إلى الإذن والنصب، بل هو إظهار لرأيه الذي يجوز له العمل علىٰ وفقه، فما طعن به الأخباري ومنعه عن الاجتهاد والاستنباط[٢] اغتراراً ببعض الروايات[٣]، منشؤه توهّم: أنّ المراد به هو ما عند العامّة ومنه طريقتهم، وإلّا فلا محيص للأخباري عن الاجتهاد وإعمال المرجّحات عند تعارض الأخبار، والقول بحجيّة الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام أو الإجماع الدخولي، كما أنّ المجتهد أخباريّ أيضاً؛ بمعنى أنّه يعمل على طبق الأخبار، فالنزاع بين الفريقين لفظيّ.

١ ـ الفوائد الحائريّة ، المحقّق البهبهاني : ٣٣٧ .

٢ ـ الفوائد المدنية : ٤٠، سفينة النجاة ، ضميمة الأُصول الأصيلة : ٧٠ .

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٦ .

الأمر الثالث

البحث حول منصب القضاء والحكومة

من العناوين المتقدّمة: «مَنْ يجوز قضاؤه وينفذ حكمه وفصل الخصومة بحكمه»، وهو المهمّ في هذا المقام، فلابدّ من بسط الكلام فيه والبحث عنه، وقبل الخوض فيه لابدّ من تحرير مقتضى الأصل فيه.

فنقول : الأصل ومقتضى القواعد العقليّة عدم سلطنة أحدٍ على أحد، وعدم نفوذ حكمه على غيره؛ لا في رفع الخصومات والمنازعات، ولا في الأُمور السياسيّة التي يحتاج الناس إلى إقامتها، وإن كان نبيّاً ورسولاً من الله إليهم، وعالماً بعلوم الأوّلين والآخرين، فإنّه لا ارتباط لباب فصل الخصومة والقضاء والسلطنة بكون الشخص عالماً عادلاً، بل ونبيّاً، بحيث يثبت له السلطنة على الناس من دون احتياج إلى الجعل من الله تعالىٰ، فإنّ مجرّد النبوّة لايستلزم عقلاً حكومته على الناس، وقاضياً يحكم بينهم؛ بحيث لم تجز لأحد مخالفته، وإن كان مُحقّاً في الواقع وحكمه مطابقاً للواقع، بل يحتاج هذا المنصب إلى الجعل والنصب لينفذ حكمه، ولم تجز مخالفته وإن علم الخصم المنازع بأنّه محقّ في الواقع، كما لو حلف المدّعىٰ عليه: أنّه ليس بمديون لزيد المدّعي، وحكم الحاكم الشرعي بذلك، فإنّه لايجوز لزيد أخذ المال المدّعىٰ به وإن علم بكونه مُحقّاً في الواقع، فالقاضي يحكم من عنده، لا أنّه يُخبر عن حكم الله تعالىٰ، ولو أخبر بحكم الله في مورد المنازعة لم تنفصل به الخصومة.

وكذلك الكلام في نصب الولاة، فإنّ أمير المؤمنين كان ينصب الولاة في البلاد من قِبَل نفسه ـ بعد جعل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الولاية والسلطنة له ـ لا عن الله تعالىٰ

بالوحي أو الإلهام. فالذي يحكم به العقل هو سلطنة خالق الناس ووليّ جميع النِّعم؛ من حيث إنّ الكلّ مخلوقون له تعالىٰ، وأمّا غيره تعالىٰ فسلطنته على الناس محتاجة إلى الجعل والنصب.

لكن لا إشكال ولا ريب في ثبوت جعل السلطنة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للآيات الشريفة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَىٰ ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[2]، وهو من ضروريّات دين الإسلام، وكذلك بالنسبة إلى أمير المؤمنين والأئمّة من ولده بعده عليه السلام بضرورة من المذهب، ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في ولاية غير النبيّ والأئمّة عليهم السلام من الفقهاء في هذا العصر والزمان.

فنقول: لاريب في أنّ نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم أكمل النبوّات، وشريعة الإسلام أتمّ الشرائع وأكملها، ولا شريعة بعدها، وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم بيّن وبلّغ جميع الأحكام والآداب وأُروش الجنايات، حتّى آداب الأكل والنوم ونحو ذلك، كما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم بذلك في حجّة الوداع.

القضاء والحكومة في زمان الغيبة

ومن الواضح أنّ القضاء وفصل الخصومة، وكذلك الأُمور السيّاسيّة التي نعلم بعدم رضا الشارع بإهمالها، وتحتاج إليها الرعيّة أشدّ الاحتياج، ولا ينتظم بدونها نظامهم ومعاشهم، لايمكن عقلاً للشارع إهمالها وعدم تعيينه لمن يتصدّى لها في زمان الغيبة، مع إخباره صلى الله عليه وآله وسلم عن حال الناس زمان الغيبة، وإلّا يلزم النقص في الشريعة.

---

١ ـ الأحزاب (٣٣) : ٦.

٢ ـ الأحزاب (٣٣) : ٣٦.

وبالجملة: نعلم علماً قطعيّاً جازماً بجعل الشارع ونصبه من يتولّى هذه الأُمور ويتصدّيها، وينفذ حكمه وتصرّفاته في الأُمور السياسيّة في هذا الزمان إجمالاً، فلابدّ من ملاحظة أنّه من أيّ صنف من أصناف الناس، والقدر المتيقّن ثبوته للفقيه الجامع للشرائط؛ للعلم بأنّه منصوب من قِبَلهم عليهم السلام: إمّا بالخصوص، وإمّا لأنّه من جملة المنصوبين بملاحظة الأخبار الواردة في تعريف العلماء، مثل قوله عليه السلام: (علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل)[١]، وقوله عليه السلام: (مجاري الأُمور بيد العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه)[٢] ونحو ذلك، وبعض هذه الأخبار ضعيف السند، لكن لا إشكال فيها بالنسبة إلى القدر المتيقّن، وهو الفقيه الجامع لكلّ ما يحتمل اعتباره في ذلك من الشرائط والأوصاف.

وهذا الذي ذكرناه قريب ممّا ذكره الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في رواية «العلل» عن الفضل بن شاذان، في مقام بيان احتياج الناس إلى نصب الإمام وجعل الوالي[٣].

الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة والقضاء للفقيه

وأمّا الأخبار الخاصّة الدالّة علىٰ ثبوت منصب الحكومة والقضاء للفقيه:

فمنها: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها قوله: قلت: فكيف يصنعان؟

قال: (ينظران [إلى] من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا

---

١ ـ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: ١١٣، الفوائد المجموعة: ٢٨٦، عوالي اللآلي ٤: ٧٧ / ٦٧.

٢ ـ تحف العقول: ١٦٩، بحار الأنوار ٩٧: ٧٩ / ٣٧.

٣ ـ عيون أخبار الرضا ٢: ٩٩ ـ ١٠٠ / ١.

فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله ، وعلينا ردّ...).

إلى أن قال : فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرينِ في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

فقال : (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما)[1] الخبر.

وحيث إنّهعليه السلام في هذه الرواية في مقام البيان، وجب الأخذ بالقيود التي ذكرهاعليه السلام، والحكم باعتبارها في القاضي:

فمنها : قولهعليه السلام: (منكم) فيدلّ على اعتبار كون القاضي إماميّاً اثني عشريّاً.

ومنها : قولهعليه السلام: (قد روى حديثنا) لا يبعد أن يراد منه من شُغْله ذلك؛ أي كان محدِّثاً، فلا يشمل من روى حديثاً أو حديثين مثلاً، كما لا يبعد إرادة كونه فقيهاً لا مجرّد نقل الأخبار؛ حيث إنّ المتعارف في الأزمنة السابقة نقل الروايات بنحو الفتوىٰ، كما لايخفى على من لاحظ كتب المتقدّمين من الأصحاب، وهي تدلّ أيضاً على اعتبار الاجتهاد والاستنباط؛ لقولهعليه السلام: (نظر في حلالنا وحرامنا) ؛ أي الحلال والحرام اللّذينِ نحن مبلّغوها ومبيّنوها، فيظهر من ذلك اعتبار كون القاضي من أهل النظر والاجتهاد، فليس للمقلّد القضاء والحكومة ورفع الخصومة بين المتنازعين؛ لأنّه ينظر إلى فتوى مقلّده ومجتهده، وكذلك قولهعليه السلام: (وعرف أحكامنا)، فإنّ العرفان والمعرفة ـ لغة وعرفاً ـ إنّما يصدق إذا ميّز حكم الله عن غيره، كالصادر تقيّةً ولو بالموازين الشرعيّة.

ويؤيّد ذلك : فهم ابن حنظلة ذلك منه؛ حيث إنّه قال: (وكلاهما اختلفا في حديثكم) هو أراد الاختلاف في معنى حديث واحد أم أراد أنّ أحدهما أخذ بحديث منكم والآخر بحديث آخر، فإنّه فهم ممّا ذكرهعليه السلام من القيود والشرائط اعتبار

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٨ ، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١ .

الاجتهاد والفقاهة في القاضي، ولذا سأل عن الفرض الذي ذكره.

وكذلك قولهعليه السلام : (أفقههما) فجميع تلك الشرائط والقيود إنّما تنطبق على الفقيه المجتهد، فلا إشكال في دلالة الرواية علىٰ ثبوت منصب الحكومة والقضاء للفقيه الجامع للشرائط فقط، مضافاً إلى الإجماع المحقّق . بل تدلّ علىٰ ثبوت السلطنة والولاية له في الأُمور السياسيّة أيضاً؛ لأنّ الراوي ذكر ـ في صدرها ـ عن رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى الطاغوت ؛ أي إلى السلطان والقضاة، أيحلّ ذلك؟

قال : (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وقد أُمروا أن يكفروا به...) إلى آخره؛ حيث إنّ الأُمور التي يرجع فيها عند العرف إلى السلطان والوالي، غير الأُمور التي يرجع فيها إلى القاضي، والمنازعة في الدَّين والميراث قد يُرجع فيها إلى القاضي، كما لو ادُّعي عليه دين أو ادُّعي أنّه وارث لفلان، فأنكره الآخر، فإنّه يرجع فيه إلى القاضي، وقد يرجع فيهما إلى السلطان، كما لو امتنع عن أداء دينه أو ميراثه مع اعتراف الآخر به، فإنّه لايرجع فيه إلى القاضي، بل إلى الوالي والسلطان، ولذا قال: (فتحاكما إلى السلطان وإلى القاضي)، ففي ذكر كلّ واحد منهما إشعار بما ذكرنا، كما أنّ ذكر المنازعة في الدَّين والميراث أيضاً من باب المثال.

ويؤيّد ذلك : أنّهعليه السلام قال: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت)، فإنّ الطاغوت يناسب الولاة والسلاطين الذين طغوا غاية الطغيان، لا القضاة الذين لايصدر منهم إلّا الحكم والقضاء، لا الظلم والطغيان، فقولهعليه السلام : (إنّي جعلته حاكماً) ظاهر في أنّه جعله حاكماً مطلقاً في الأُمور الراجعة إلى الولاة والقضاة جميعاً؛ لأنّه جواب عن سؤال ابن حنظلة: أنّه كيف يصنعان؟ بعد منعهعليه السلام عن الرجوع إلى سلطانهم وقضاتهم، ومقتضاه الرجوع إليهم في جميع الأُمور.

نعم قد يتوهّم : أنّ قولهعليه السلام : (فإذا حكم بحكمنا) ظاهر في الأحكام الشرعيّة،

فيختصّ بها.

لكنّه في غاية السقوط، فإنّه خلاف الظاهر، فلا يُصار إليه إلّا مع قرينة علىٰ ذلك، بل هو ظاهر في إرادة حكمهم عليهم السلام من حيث السلطنة، ويدلّ على ذلك: أنّه حكم عليه السلام بأنّ الرادّ على الفقيه رادّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، والرادّ عليه صلى الله عليه وآله وسلم رادّ على الله تعالىٰ؛ لأنّه تعالى جعل السلطنة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجعلها رسول الله للإمام عليه السلام ، والإمام عليه السلام للفقيه، فلو أُريد منه حكم الله الشرعي، فالرادّ على الفقيه ليس رادّاً على الإمام والنبيّ، بل رادّ على الله.

وأمّا فرض الراوي السؤال عن اختلاف الحكَمين في الحديث، فلاينافي عموم الصدور للقضاء والولاية، فإنّه سؤال خاصّ عن اختلاف الحكَمين في الحديث، ومن فروع الكلّيّة المذكورة أوّلاً، فلايصلح قرينة على إرادة خصوص القضاء من الصدور، فهذه الرواية مقبولة سنداً، وتامّة دلالةً علىٰ ثبوت منصب القضاء والولاية في الأُمور السياسية للفقيه.

ومنها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثني أبوعبدالله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: (قل لهم: إيّاكم ـ إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء ـ أن تَحاكَموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإيّاكم أن يُخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر)[1].

وفي سند هذه الرواية إشكال: وهو أنّه إن كان أبي الجهم هذا هو بكير بن أعين، وأنّ الحسين بن سعيد هو الأهوازي، ففي السند إرسال؛ لأنّ بكير توفّي في عصر

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٣ / ٨٤٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٦.

الإمام الصادق(عليه السلام)، والحسين بن سعيد من أصحاب الرضا(عليه السلام)، فيبعد روايته عنه بلا واسطة.

ويحتمل أن يكون الحسين بن سعيد هذا هو الحسين بن سعيد بن أبي الجهم، وأنّه رواها عن جدّه، وهو أيضاً بعيد، لكن الرواية مشهورة حتّى لُقّبت بها، فيمكن جبر ضعف سندها بالشهرة.

والظاهر أنّ المراد بالقاضي هو معناه عند العرف واللّغة، وهو الحاكم الأعمّ من القاضي ـ المصطلح عليه في الفقه ـ والوالي، وتقدّم أنّ المرجع في بعض المنازعات هو القاضي في الاصطلاح الفقهي، وفي آخر منها الوالي والسلطان، فتدلّ على ثبوت منصب القضاء والولاية للفقيه.

ويؤيّد ذلك: أنّه(عليه السلام) نهىٰ عن الرجوع إلى السلطان الجائر في ذيلها في الأُمور الراجعة إليه، وهو قرينة على إرادة ذلك من الأمر بالرجوع إلى من له منصب الولاية أيضاً ـ أي الفقيه ـ فهي بحسب الدلالة مثل المقبولة.

ومنها: روايته الأُخرى وهي أوضح دلالة على المطلوب، وهي ما رواها الصدوق عن أحمد بن العائذ، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، قال: قال أبوعبدالله جعفر بن محمّد الصادق(عليه السلام): (**إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم قاضياً، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه**)[1].

وبقرينة نهيه(عليه السلام) عن الرجوع إلى أهل الجور ـ الذي يعمّ الولاة ـ يراد من المأمور بالرجوع إليه الأعمّ من القاضي والوالي.

وأمّا الروايات الأُخر المستدلّ بها في المقام، فبعضها ضعيفة السند، وبعضها

---

١ ـ الفقيه ٣ : ٢ / ١.

ضعيفة الدلالة، وبعضها ضعيفة السند والدلالة:

فمنها : ما رواه في «أُصول الكافي» في باب ثواب العالم والمتعلّم عن القدّاح عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: (قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً إلى الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم...).

إلى أن قال : (إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وإنّ الأنبياء لم يورِّثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورَّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظٍّ وافر)[١].

ومنها : رواية أبي البختري عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: (إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أنّ الأنبياء لم يورِّثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورَثُوا أحاديث من أحاديثهم)[٢].

وعبّر عنها النراقي قدس‌سره بصحيحة أبي البختري[٣]، ولكنّه سهو لضعفها.

وتقريب الاستدلال بها : هو أنّ فيها احتمالين:

أحدهما : أنّ الإمام عليه‌السلام في مقام إنشاء جعل وراثة العلماء للأنبياء.

ثانيهما : أنّ ذلك إخبار عنها.

فعلى الأوّل : فقضيّة إطلاقها هو ثبوت مطلق ما للأنبياء من الشؤون والمناصب لهم سوى النبوّة، إلّا ما دلّ الدليل علىٰ خلافه.

وأمّا قوله عليه‌السلام في الذيل : (ولكن ورثوا العلم والأحاديث) فلايصلح قرينة على اختصاص الصدر بخصوص العلم والأحاديث فقط، فالحصر فيها إضافيّ قطعاً؛ من جهة إرث العلماء منهم في كثير من الأمور الأُخر، كالزهد والتقوى وغيرهما.

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٦ / ١.

٢ ـ الكافي ١ : ٢٤ / ٢، وسائل الشيعة ١٨ : ٥٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢.

٣ ـ عوائد الأيّام : ١٨٥ ـ ١٨٦.

وأمّا نقل الأحاديث والفتاوى فلا يحتاج إلى الجعل، بخلاف بعض شؤون الأنبياء ومناصبهم، كمنصب القضاء والسلطنة والخلافة ونحوهما.

وبالجملة: دلالتها على المطلوب ـ على هذا التقدير ـ واضحة.

وأمّا بناءً على أنّه إخبار عن أمر واقع، فيمكن تقريب الاستدلال بهما على المطلوب أيضاً: بأنّ الإخبار عن وراثة العلماء لهم عليهم السلام بقول مطلق، يكشف عن ثبوت إرثهم المناصب المجعولة للأنبياء؛ لأنّ صحّة هذه الأخبار بقول مطلق، يكشف عن ثبوت شؤون الأنبياء ـ المفتقرة إلى الجعل ـ لهم، سوى الأُمور التكوينيّة الموروثة منهم. وقوله عليه السلام في الذيل: (إنّما ورّثوا العلم) وأمّا اختصاصه بالذكر فهو من جهة أنّه الفرد الجليّ الكامل.

لكن يمكن الإشكال في دلالتها على المطلوب على هذا التقدير: بأنّ استفادة إرث العلماء منه لجميع شؤون الأنبياء محلّ تأمّل؛ لصدق ذلك على إرثهم منهم بعض الأشياء، كالعلم وتبليغ الأحكام، كما أنّ مقتضىٰ سياق الروايتين ـ خصوصاً الأُولى التي ذكر فيها وضع الملائكة أجنحتها لطالب العلم ـ هو أنّ ذلك إخبار لا إنشاء، وحينئذٍ فهما لا تصلحان للاستدلال بهما في المقام.

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **اللّهمّ ارحم خلفائي**).

قيل: يارسول الله ومَن خلفاؤك؟

قال: (**الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسُنّتي**)[1].

تقريب الاستدلال بها: هو أنّ الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبارة عن ثبوت بعض المناصب الثابتة له صلى الله عليه وآله وسلم للخليفة أيضاً، وأمّا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (الذين يأتون من

---

١ ـ الفقيه ٤ : ٣٠٢ / ٩٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٦٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٥٠.

بعدي) فهو معرّف لهم، وليس المراد أنّهم خليفته صلى الله عليه وآله وسلم في نقل الأخبار فقط، فالظاهر تماميّة دلالتها على المطلوب، والظاهر اعتبارها سنداً؛ لأنّها وإن كانت مرسلة، لكنّ الصدوق قدس سره أسندها إليه عليه السلام بنحو البتّ، لا بقوله: «ورُوي».

ومنها: رواية فقه الرضا عليه السلام: (منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء من بني إسرائيل)[1].

وهي واضحة الدلالة على عموم المنزلة، لكن الإشكال في سندها.

ومنها: التوقيع المذكور في كتاب «إكمال الدين وإتمام النعمة» عن محمّد بن محمّد ابن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أُشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: (أمّا ما سألت عنه ـ أرشدك الله وثبّتك ـ ...) إلى أن قال: (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)[2].

وفيه أوّلاً: أنّها ضعيفة السند بإسحاق بن يعقوب، وما ذكره الشيخ الأعظم[3] والميرزا النائيني قدس سرهما[4] ـ من أنّه من أجلّة العلماء ـ غير ثابت.

وثانياً: أنّ السؤال فيها غير معلوم، فمن المحتمل سؤاله عن الأحكام التكليفيّة، ومعه لا تعمّ الحوادث المذكورة فيها جميع الوقائع والأُمور غير الأحكام التكليفيّة مثل ما هو محلّ الكلام.

---

١ ـ فقه الرضا: ٣٣٨.

٢ ـ إكمال الدين: ٤٨٣ / ٤، وسائل الشيعة ١٨: ١٠١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٣ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري: ١٥٤ سطر ٢٨.

٤ ـ منية الطالب ١: ٣٢٦ سطر ٨.

ومنها: رواية «تحف العقول»: (مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه)[١].

وفيه: أنّ سياقها شاهد على أنّها في مقام الشكاية من الخلفاء الغاصبين لحقوقهم عليهم السلام، فالظاهر أنّ المراد من العلماء فيها أنفسهم عليهم السلام، مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم اعتبار كتاب «تحف العقول».

ومنها: قوله عليه السلام: (علماء أُمّتي أفضل - أو - كأنبياء بني إسرائيل)[٢]، وهي ظاهرة في أنّ المراد من العلماء أنفسهم عليهم السلام، لكن لا إشكال في أصل المطلب.

لايقال: إنّه قد عبّر في الروايات المذكورة - كالمقبولة - بقوله عليه السلام: (ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا)، ومقتضاه العلم بالأحكام الشرعيّة، والفقهاء في هذه الأزمنة ليسوا كذلك، فلاتصلح هذه الرواية أيضاً لإثبات منصب القضاء لهم، فضلاً عن الولاية، فإنّه يقال: إنّ سياق المقبولة شاهد على أنّ المراد بالأحكام: هي التي عرفها بالنظر والاجتهاد والفكر والاستنباط، ومن المعلوم عدم حصول العلم القطعي لأحد بالأحكام غالباً حتّى من متلقّي الأحكام من الأئمّة عليهم السلام شفاهاً؛ لاحتمال التقيّة وغيرها، الذي لا دافع له إلّا الأُصول العقلائيّة والموازين الاجتهاديّة، التي لاتفيد العلم.

مضافاً إلى أنّ المراد من العلماء - في الإطلاقات عرفاً - هم العالمون بالعلوم المتفرّقة، الحاصلة من الطرق المتعارفة بالنظر والاجتهاد، الذي لايفيد إلّا الظنّ، لا العلم بالأحكام الواقعيّة.

ولايحتاج في دفع هذا الإشكال أن يقال: إنّه وإن كان ظانّاً بالحكم، لكنّه عالم بالوظيفة، بل لايصحّ ذلك؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد هو العلم بنفس الحكم.

---

١ - تحف العقول: ١٦٩، بحار الأنوار ٩٧: ٧٩ / ٣٧.

٢ - عوالي اللآلي ٤: ٧٧ / ٦٧، الدرر المنتثرة: ١١٣، السلسلة الضعيفة، الألباني: ٦٦٦.

هل الاجتهاد المطلق شرط أم لا ؟

ثمّ إنّه ـ بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد ـ هل تعمّ الروايات للمتجزّي أيضاً، أو لا؟

فنقول : قد يطلق الاجتهاد على الملكة المطلقة وقوّة استنباط جميع الأحكام وإن لم يستنبطها بالفعل، والمتجزّي حينئذٍ في مقابله من ليس له القوّة على استنباط جميع الأحكام، بل في بعض الأحكام.

وقد يطلق الاجتهاد ويراد منه العلم الفعلي بجميع الأحكام، وفعليّة استنباطها من مآخذها، والمتجزّي في مقابله: من ليس له العلم الفعلي بجميع الأحكام، بل بعضها وإن كان له قوّة ذلك وملكته.

إذا عرفت ذلك نقول : ليس في الروايات ما يدلّ على اعتبار وجود الملكة المطلقة؛ وقوّة استنباط جميع الأحكام، كما أنّه ليس هنا دليل على اعتبار العلم الفعلي بجميع الأحكام، بل الذي تدلّ عليه المقبولة ونحوها، هو اعتبار وجود قوّة النظر والاجتهاد ومعرفة الأحكام، وحينئذٍ يرد هنا إشكالٌ: وهو أنّ العُمدة في الأخبار هي الرواية المقبولة، وهي ظاهرة في اعتبار العرفان في جميع الأحكام؛ لقولهعليه السلام : (ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا)؛ لأنّ المفرد والجمع المضافين يفيدان العموم، مع أنّه لايوجد في هذه الأزمنة من الفقهاء من يعرف جميع الأحكام بالفعل.

لكن هذا الإشكال مندفع : بأنّه من الواضح أنّهعليه السلام لايريد من قوله: (جعلته حاكماً) تعجيز المكلّف وردعه عن الرجوع إلى أحد، بل هو في مقام جعل الفقيه حاكماً، فلابدّ أن يريدعليه السلام من يصدق عليه أنّه عارف بالأحكام في الجملة بالنظر والاجتهاد؛ لعدم وجود العارف بجميع الأحكام بالفعل سوى الإمامعليه السلام ، وعلى فرض وجوده ليس لنا طريق إلى إحراز ذلك.

مضافاً إلى أنّه في مقابل الردع عن الرّجوع إلى المنحرفين عن أهل البيت عليهم السلام وولاة الجور، ومقابلهم الغير المنحرفين عنهم الآخذين من علومهم، ويشمل ذلك من عرف بعض الأحكام، نعم لابدّ أن يعلم موازين القضاء ورفع الخصومة بمناسبة الحكم والموضوع، ولذا اعتبره الفقهاء إجماعاً.

وأمّا قوله عليه السلام في رواية أبي خديجة: (يعلم شيئاً من قضايانا) لايُراد منه العلم ببعض المسائل الغير المرتبطة بباب القضاء؛ وإن لم يعرف موازين القضاء بالضرورة.

فتلخّص : أنّه لايستفاد من الروايات اعتبار الملكة المطلقة، ولا العلم الفعلي بجميع الأحكام، فتشمل المتجزّي الصادق عليه أنّه عارف بالأحكام بالنظر والاجتهاد، مع علمه بموازين القضاء كذلك.

جواز تولّي العامّي القضاء وعدمه

هل يجوز للعامّي المقلّد تولّي القضاء وفصل الخصومة؛ لو تعلّم كيفيّة القضاء وخصوصيّاته على طبق فتوى مجتهده؛ في عرض ثبوته للمجتهد ونفوذه؛ بحيث لايفتقر إلى إذن المجتهد أو إجازته، أو لا؟

ذهب صاحب الجواهر[1] ابتداء إلى الأوّل، واستدلّ عليه بآيات وروايات، وذكر منها ما يمكن الاستدلال به له:

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللهَ يَأْمُرُكُمْ أن تُؤَدُّوا ٱلْأَمانَاتِ إِلىٰ أَهْلِها وإِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أنْ تَحكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[2].

تقريب الاستدلال : أنّ إطلاق الحكم بوجوب الحكم بالعدل يعمّ غير المجتهد

---

١ ـ جواهر الكلام ٤٠ : ٤٩ .

٢ ـ النساء (٤) : ٥٨ .

أيضاً، فهو مأمور بالحكم بالعدل، ووجب حينئذٍ على غيره إنفاذ حكمه، وإلّا يلزم لغويّة الأمر بالحكم بالعدل.

وفيه : أنّ ظاهر الآية ـ مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في تفسيرها ـ هو أنّ من عنده أمانة فهو مأمور بأدائها، دون من ليس عنده أمانة؛ لأنّه لا معنى له، وبمناسبة ذلك لايُراد فيما بعده وجوب الحكم علىٰ كلّ أحد.

مضافاً إلى أنّ مفادها وجوب الحكم بالعدل على وليّ الحكومة.

وبعبارة اُخرى : الآية في مقام بيان كيفيّة القضاء، لا وجوب القضاء على كلّ أحد.

وأمّا الروايات الواردة في تفسيرها، فهي ما رواه الصدوق قدس سره عن مُعلّى بن خنيس، عن الصادق عليه السلام قال: قلت له : قول الله عزّوجلّ : ﴿إِنَّ ٱللهَ يَأْمُرُكُمْ أن تُؤَدُّوا ٱلْأَماناتِ إلىٰ أَهْلِها وإذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أنْ تَحكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ قال: (عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، واُمرت الأئمّة أن يحكموا بالعدل، واُمر الناس أن يتّبعوهم)[1].

وفي رواية اُخرى : (هذه الآية لنا، وقوله: ﴿أَطِيعُوا ٱللهَ﴾ لكم)[2]، والظاهر منها أنّ المراد بالأئمّة أنفسهم عليهم السلام ، ويحتمل إرادة الأعمّ منهم عليهم السلام ، ومن الولاة من قبلهم، ولكنّها لا تدلّ على المطلوب، فإنّها تدلّ على وجوب متابعة الناس لهم، لا جواز حكمهم بين الناس، مضافاً إلى أنّ المتعارف في جميع الأعصار عدم تصدّي كلّ أحد لأمر القضاء، بل كان ذلك مختصّاً بعدّة خاصّة معيّنة، حتّى في ولاة الجور، فلا تدلّ على المطلوب.

ومنها : مفهوم قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ ٱللهُ فَأُولئِكَ هُمُ

---

١ ـ الفقيه ٣ : ٢ / ٢، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٢٣ / ٥٣٣، وسائل الشيعة ١٨ : ٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١ ، الحديث ٦ .

٢ ـ اُنظر الكافي ١ : ٢١٧ / ١ .

ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[١]، وفي آيـة أُخـرىٰ : ﴿هُـمُ ٱلْـفَاسِقُونَ﴾[٢]، وفي ثـالثة: ﴿هُـمُ ٱلظَّالِمُونَ﴾[٣].

وفيه أيضاً : أنّ المستفاد من هذه الآيات الواردة في كتمان أحكام التوراة: أنّهم كانوا يخفون كثيراً من تلك الأحكام، ويكتمونها، فنزلت هذه الآيات في مذمّة ذلك وحرمته، وهو غير ما نحن بصدده، فإنّ المراد منها الأحكام الشرعيّة التي أنـزل الله تعالى، وحكم القاضي ليس ممّا أنزل الله.

ومنها قـوله تـعالىٰ: ﴿يـا أيُّـها ٱلّـذينَ آمَـنوا كُـونُوا قَـوّامـينَ للهِ شُـهَداءَ بِالْقِسْطِ﴾[٤].

وهي أيضاً لاتدلّ على المطلوب.

وأمّا الروايات التي استدلّ بها على ذلك : فمنها مشهورة أبي خديجة المـتقدّمة ـ أي سالم بن مكرم الجمّال ـ قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام : (إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، انظروا إلى رجل منكم يـعلم شـيئاً مـن قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّي جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه)[٥].

تقريب الاستدلال : أنّ إطلاق قوله: (يعلم شيئاً من قضايانا) شامل لعلم المقلّد كيفية القضاء آخذاً من مجتهده.

وفيه : أنّ إضافة القضايا إلى أنفسهم تدلّ على إرادة العلم الحاصل بالاجتهاد

---

١ ـ المائدة (٥) : ٤٤ .

٢ ـ المائدة (٥) : ٤٧ .

٣ ـ المائدة (٥) : ٤٥ .

٤ ـ المائدة (٥) : ٨ .

٥ ـ الكافي ٧ : ٤١٢ / ٤، تهذيب الأحكـام ٦ : ٢١٩ / ٨، وسـائل الشـيعة ١٨ : ٤ ، كـتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ، الباب ١ ، الحديث ٥ .

من رواياتهم ، ولو أُريد من القضايا الأحكام الشرعيّة، فالمراد الأحكام التي نحن وسائط في بيانها وتبليغها، ولو أُريد منها الحكومة والقضايا المصطلح، فالمراد القضايا الصادرة منهم المنتشرة عنهم.

وبالجملة : لاتشمل الرواية علم المقلّد بكيفيّة القضاء آخذاً من مجتهده.

ومنها : رواية الحلبي، قال: قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيان برجل منّا.

فقال : (ليس هو ذاك، إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط)[1].

ويمكن تقريب الاستدلال في موضعين منها على المطلوب.

أحدهما : قوله : (فيتراضيان برجل منّا)؛ أي من الشيعة الاثني عشرية، فيشمل العامّي أيضاً.

ثانيهما : قولهعليه‌السلام : (هو الذي يجبر الناس...) إلى آخره؛ من حيث حصرهعليه‌السلام عدم جواز القضاء بمن يجبر الناس، فيدلّ على جوازه لمن ليس كذلك، الشامل للعامّي أيضاً.

أقول : في قولهعليه‌السلام : (ليس هو ذاك) إجمال، ومن المعلوم أنّه إشارة إلى مطالب معهودة بينهعليه‌السلام وبين الحلبي، وهي غير معلومة، ومن الممكن أنّها ممّا يصلح للقرينية على المراد، مضافاً إلى أنّ كلمة «إنّما» في هذا الخبر ليست للحصر ـ على فرض دلالتها عليه في سائر الموارد ـ لانتقاضه طرداً وعكساً، فإنّ مقتضاه جواز القضاء من قضاة العامّة إذا لم يكن لهم سوط وسيف، مع أنّه ليس كذلك، وعدم جوازه لإمام الحقّ إذا كان له سوط وسيف، كأمير المؤمنينعليه‌السلام ، وهو ظاهر الفساد.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٢٣ / ٥٣٢، وسائل الشيعة ١٨: ٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١ ، الحديث ٨ .

وأمّا ما تمسّك به صاحب الجواهر ـ من سائر الآيات والروايات ـ فلا دلالة لها على المطلوب أصلاً، فهي بالإعراض عنها أولىٰ.

نعم أشار(قدس سره)[1] ـ في خلال كلامه ـ إلى أمر نتعرّض له بتوضيح منّا: وهو أنّ الاجتهاد المتعارف في هذا الزمان، لم يكن متداولاً في الصدر الأوّل وفي عصر الأئمّة(عليهم السلام)، بل هو حادث من زمان الشيخ(قدس سره) إلى هذه الأعصار، وحينئذٍ فالمراد من قوله(عليه السلام) في المقبولة: (**ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا**) هو معرفة الأحكام بالطريق المتعارف في ذلك العصر بتلقّيها منهم(عليهم السلام) مشافهة، نظير علم المقلّدين في هذا العصر، آخذاً من مجتهده مشافهة، فيشمل علم المقلّدين أيضاً.

ولكن يدفعه ما سيجيء بيانه ـ إن شاء الله ـ : من أنّ الاجتهاد بهذا النحو المتعارف في هذا العصر كان محقّقاً ومتعارفاً في ذلك العصر أيضاً؛ لاختلاف الأقوال وتشتّت الآراء فيه أيضاً، غاية الأمر أنّه لم يكن يفتقر إلى تلك المشقّات الكثيرة الناشئة عن بُعد زماننا عنهم(عليهم السلام) وعن عصرهم؛ لأنّ الاختلافات والأقوال في هذا الزمان أكثر من عصرهم، فلا يتحقّق الاجتهاد في هذا العصر إلّا بتتبّع الأدلّة ومعارضاتها والأقوال والإجماعات، بخلافه في ذلك العصر؛ لعدم احتياجه فيه إلى تلك المشقّات الكثيرة، وإلّا فأصل الاجتهاد والنظر في الأحكام كان متحقّقاً فيه أيضاً، وإلّا يلزم عدم جواز القضاء لمثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما، مع أنّ صدق معرفة الأحكام والنظر في الحلال والحرام بالنسبة إلى أمثالهم أوضح من صدقه على المجتهدين في هذه الأعصار.

وبالجملة: اختصاص منصب القضاء بالمجتهدين من المسلّمات، ولا يحتاج إلى إتعاب النفس وزيادة البحث والكلام فيه؛ للمقطع بعدم جواز القضاء للعامّي المقلّد،

---

١ ـ جواهر الكلام ٤٠ : ٤٩ .

كما ذكر صاحب العروة[1]، وهذه المباحث مباحث علميّة فقط.

هل يجوز للفقيه نصب العامّي للقضاء أم لا ؟

ثمّ إنّه بناءً على عدم جواز استقلال العامّي للقضاء، فهل للفقيه نصبه قاضياً، وينفذ حكمه بما أنّه عامّي، ويفصل بحكمه الخصومة ، مثل حكم الفقيه المنصوب من قبل الأئمّة عليهم السلام ـ بما أنّه حكم الفقيه ـ أو لايجوز ذلك؟ وجهان:

فيمكن أن يقال بالجواز لأمرين :

أحدهما : أنّه للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة نصب أيّ شخص يريدونه للقضاء حتّى العامّي؛ لثبوت الولاية التامّة والمطلقة لهم.

ثانيهما : كلّ ما ثبت للنبيّ والأئمّة عليهم السلام ، فهو ثابت للفقيه؛ لأدلّة ولايته وتنزيله منزلتهم.

فينتج هذان الأمران أنّ للفقيه أن ينصب العامّي للقضاء، وينفذ حكمه حينئذٍ.

لايقال : المقبولة تدلّ على خلاف ذلك.

لأنّه يقال : كما أنّ للأئمّة عليهم السلام نصب الفقيه للقضاء؛ لمصلحة اقتضت ذلك، فلو اقتضت المصلحة أن ينصب الفقيهُ العامّيَّ جاز له ذلك.

ولكن الإشكال في الأمر الأوّل الذي هو صغرى للاستدلال المذكور، فإنّه لا إشكال في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لو نصب العامّي للقضاء، كشف ذلك جوازه له وثبوته، ولكنّ الكلام في أنّه هل يجوز ذلك له صلى الله عليه وآله وسلم بحسب الحكم الشرعي الإلهي، أو لايجوز له صلى الله عليه وآله وسلم ذلك كما في الأمر بالجور وجعل الفاسق إماماً؟

---

١ ـ العروة الوثقى ٣ : ٧.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ﴾[1] لايدلّ على وجوب إطاعته لو أمر بشيء حتّىٰ لو أمر فرضاً بإطاعة فاسق، ولا يدلّ أنّ له بحسب حكم الله ذلك، وحينئذٍ فيمكن دعوى القطع بعدم أهليّة العامّي لمنصب القضاء؛ بملاحظة الأخبار الواردة في باب القضاء، مثل قوله عليه السلام في الصحيح لشُريح: (جلست مجلساً لايجلس فيه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ)[2] مع الأدلّة الدالّة علىٰ ثبوته للفقيه أيضا، وبملاحظة السيرة المستمرّة ـ من لدن عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى عصر الأئمّة عليهم السلام والخلفاء ـ على اختصاص هذا المنصب بالفقهاء، ولا أقلّ من الشكّ في أهليّته بحسب حكم الله لذلك، المستلزم للشكّ في أنّ النبيّ جعله له أوْ لا، وهو كافٍ في المقام.

وأمّا الأمر الثاني الذي هو كبرىٰ الاستدلال، فإن اُريد منه أنّ كلّ ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهو ثابت للفقيه، حتّى المختصات به صلى الله عليه وآله وسلم ، التي تبلغ نيّفاً وسبعين؛ بناءً على ما ذكره العلّامة في «التذكرة»[3]، وكذلك كلّ ما ثبت للأئمّة عليهم السلام وإن كان من مختصّاتهم، فهو واضح الفساد.

نعم لو اُريد منه ثبوت كلّ ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من الشؤون بما أنّه سلطان وحاكم ـ من الشؤون المربوطة بالسلطان والحاكم ـ للفقيه، فلا سبيل إلى إنكاره، بل هو مقتضى المقبولة، وليس معنى الخلافة وتنزيل الفقيه منزلة الإمام إلّا ذلك.

ودعوى لزوم تخصيص الأكثر إنّما تصحّ لو اُريد ثبوت جميع ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للفقيه أيضاً حتّىٰ المختصّات، فإنّه مستلزم له حينئذٍ. بخلاف ما لو اُريد منه ثبوت ما ثبت له صلى الله عليه وآله وسلم من شؤون السلطنة والحكومة فقط. وإلّا فيلزم هذا

---

١ ـ النساء (٤) : ٥٩ .

٢ ـ الكافي ٧ : ٤٠٦ / ٢، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٧ / ٥٠٩، وسائل الشيعة ١٨ : ٦ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٣ ، الحديث ٢ .

٣ ـ تذكرة الفقهاء ٢ : ٥٦٥ فما بعدها.

الإشكال بالنسبة إلى الإمام أيضاً؛ لعدم ثبوت مختصّات النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم له عليه السلام، لكنّ الإشكال حينئذٍ في الأمر الأوّل.

هل يجوز توكيل العامّي للقضاء؟

ثمّ إنّه بناءً علىٰ عدم جواز نصب العامّي للقضاء ـ كما هو الحقّ ـ هل يجوز للفقيه توكيله في ذلك؛ بمعنى نفوذ حكمه ـ بما أنّه حكم موكِّله الفقيه ـ وفصلِهِ للخصومة، أوْ لا؟

والاستدلال لجوازه: بأنّ الوكالة من الأُمور العقلائيّة، كما في مثل البيع والشراء ونحوهما، ويكفي فيها عدم ردع الشارع عنها؛ من دون افتقار إلى عموم أو إطلاق لفظيّ، وما نحن فيه من هذا القبيل.

مدفوع: **أمّا أوّلاً**: فلأنّ ملاحظة الروايات الدالّة على اختصاص القضاء بالنبيّ والوصيّ والفقيه النازل منزلتهما، مثل قوله عليه السلام لشُريح: (جلستَ مجلساً لا يجلس فيه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ)، مع الروايات الدالّة على تنزيل الفقيه منزلة الإمام[1]، وكذلك السيرة المستمرّة من الخلف إلى السلف على تخصيص هذا المنصب بالفقهاء، يُشرِف المتأمّل على القطع بعدم أهليّة العامّي حتّى بعنوان الوكالة والنيابة، وإن لم يعتبر في الوكالة تنزيل الوكيل منزلة الموكِّل كما في النيابة.

وثانياً: إنّما يصحّ التمسّك ببناء العقلاء مع عدم الردع عنه شرعاً؛ لو ثبت هذا البناء منهم في عصر الأئمّة عليهم السلام، مع كونه بمرأىً ومنظر منهم، مع عدم ردعهم عنه، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم بنائهم على ذلك في عصرهم عليهم السلام، بل الثابت خلافه.

---

١ ـ الظاهر أنّه ليس منقولاً باللفظ، بل إشارة إلى بعض ما ورد في الأحاديث متفرّقاً كخبر أحمد بن إسحاق، راجع الكافي ١ : ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

فلا يتمّ الاستدلال.

نعم، لو ثبت ووجد في أدلّة الوكالة من الأخبار عموم أو إطلاق لفظيّان، أمكن التمسّك بهما في المقام، لكن ليس فيها ما هو كذلك، إلّا رواية معاوية بن وهب وجابر بن يزيد جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: (من وكّل رجلاً على إمضاء أمر من الأُمور، فالوكالة ثابتة أبداً حتّى يُعلمه بالخروج منها، كما أعلمه بالدخول فيها)[1].

ولكنّها أيضاً ليست في مقام أنّ الوكالة جائزة في أيّ أمر، أو في كلّ أمر، بل في مقام بيان أنّ وكالة الوكيل بعد ثبوتها له، باقية إلى أن يُعلمه بالعزل عنها.

فتلخّص : أنّ هذا المنصب يختصّ بالفقيه، ولاحظّ للعامّي فيه أصلاً بوجهٍ من الوجوه؛ لا استقلالاً ولا وكالة ولا نيابة .

---

١ ـ الفقيه ٣ : ٤٧ / ١، تهذيب الأحكام ٦ : ٢١٣ / ٥٠٢ ، وسائل الشيعة ١٣: ٢٨٥ ، كتاب الوكالة ، الباب ١ ، الحديث ١ .

الأمر الرابع

تشخيص مرجع التقليد والفتوىٰ

يقع الكلام فيمن يجوز تقليده والرجوع إليه في أخذ فتواه والعمل بها، وأنّه هل هو خصوص الأعلم، أو مطلق المجتهد المطلق، أو الأعمّ منه ومن المتجزّي؟ فإمّا أن يعلم بعدم مخالفة غير الأعلم للأعلم في الفتوىٰ، أو المتجزّي للمجتهد المطلق، أو يعلم بالمخالفة، وإمّا أن يعلم ذلك إجمالاً في بعض فتاواهما، وإمّا أن لا يعلم بالموافقة والمخالفة في فتاواهما؛ لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

وقبل الشروع في البحث لابدّ من تحرير الأصل في المسألة؛ ليرجع إليه عند عدم الدليل.

مقتضى الأصل: وجوب تقليد الأعلم

فنقول: لاريب في أنّ باب التقليد ليس من باب السببيّة، فلا طائل في البحث عنه علىٰ هذا الفرض؛ للقطع بأنّ فتوى المجتهد طريق للوصول إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة، لا أنّه تتحقّق بها مصلحة ملزمة أو غير ملزمة فيما تعلّق به نظره واجتهاده بلا ريب ولا إشكال، فهو نظير رجوع المجتهد إلى خبر الثقة والعمل به في أنّه طريق إلى الواقع.

وحينئذٍ فيمكن تقرير الأصل؛ وأنّ مقتضاه الرجوع إلى الأعلم وتقليده تعييناً بوجوه:

الأوّل: أنّا نعلم بوجود أحكام واقعيّة مشتركة بين العالم والجاهل، لا تختصّ

بطائفة دون طائفة، ويجب موافقتها بحكم العقل بالامتثال العلمي، ولا أقلّ من الاطمئنان الذي يعدّ علماً عند العقلاء، فالاكتفاء بالظنّ والعمل بالأمارات يحتاج إلى دليل، ولكن وجوب الامتثال العلمي وتعيّنه بالاجتهاد في الأحكام أو العمل بالاحتياط ـ أي الامتثال العلمي الإجمالي ـ خلاف الإجماع بل الضرورة؛ لاستلزامه الاختلالَ في النظام والمعاش والعسرَ والحرجَ الشديدين، فيكفي تقليد الفقيه المجتهد في معرفة الأحكام، فإنّه ممّا وصل إلينا يداً بيدٍ من زمن الأئمّة عليهم السلام وليس من الأُمور الحادثة، بل كان متعارفاً في الأعصار السابقة، حتّى في عصر الأئمّة عليهم السلام، والقدر المتيقّن هو جواز الرجوع إلى الأعلم والعمل بفتواه للعلم بجوازه إمّا تعييناً ـ كما قيل: إنّ وجوب تقليد الأعلم ممّا تسالم عليه العلماء إلى زمان الشهيد الثاني قدس سره[1] ـ أو تخييراً بينه وبين تقليد غير الأعلم، كما ذهب إليه جمع ممّن تأخّر عنه[2]، فالرجوع إلى الأعلم وتقليده مجزٍ قطعاً، والرجوع إلى غيره وتقليده مشكوك الجواز، فيحتاج إلى الدليل.

الثاني: أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، بعدما ثبت أنّ حجّيّة فتوى المجتهد من باب الطريقيّة إلى الواقع، والمختار فيه هو التعيين، خصوصاً في صورة الشكّ في حجّيّة طريق؛ لاعتبار القطع بالحجّيّة للطريق المسلوك في مقام الامتثال، وفتوى الأعلم كذلك؛ للعلم بحجّيّتها ـ إمّا تعييناً، أو تخييراً ـ واعتبار فتوى غير الأعلم يحتاج إلى الدليل؛ لما عرفت من أنّه لا إشكال هنا في التعيين، وإن لم نقل به في سائر موارد دورانه بين التعيين والتخيير، مع أنّ الحقّ فيها أيضاً ذلك.

والفرق بينه وبين الوجه الأوّل: هو أنّ الأوّل إنّما هو بمناط القدر المتيقّن ومن طريقه، بخلاف هذا الوجه، فإنّه بمناط الدوران المذكور.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٧٢.

٢ ـ مناهج الأحكام والأُصول: ٣٠١، ضوابط الأُصول: ٤١٣، القوانين المحكمة ٢: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الثالث : تقريبه بطريق الانسداد؛ بأن يقال: لو لم يجز الرجوع إلى الأعلم في مقام الامتثال وتقليده، لزم إمّا إهمال الوقائع، وهو باطل بالضرورة، وإمّا الاحتياط، وهو مستلزم لاختلال النظام والمعاش، وإمّا الرجوع إلى غير الأعلم فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح، كما تقدّم في باب الانسداد، فإذا بطلت التوالي الثلاث ثبت المقدّم، وهو وجوب تقليد الأعلم.

وفيه : أنّ إهمال الوقائع وإن كان خلاف الضرورة، وكذلك الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام والعسر والحرج، لكن التجزّي في الاحتياط لايوجب ذلك، كالأخذ بأحوط أقوال المجتهدين؛ لعدم العلم بوجود التكاليف خارجاً عن دائرة أقوالهم.

وأمّا المقدّمة الأخيرة ـ وهو لزوم ترجيح المرجوح على الراجح ـ فإن اُريد منه أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم، فهو ممنوع؛ لأنّه كثيراً ما توافق فتوى غير الأعلم فتوى الأعلم من الفقهاء الماضين.

مضافاً إلى أنّ دليل الانسداد لاينتج إلّا وجوب التبعيض في الاحتياط، كما قرّرناه في الانسداد الكبير.

وقد **يقال**: الأصل عدم تعيّن وجوب تقليد الأعلم؛ لأنّه لو فرض هنا مجتهدان متساويان في العلم ولا أعلم منهما، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما بعد بطلان وجوب الاحتياط، فلو صار أحدهما بعد ذلك أعلم من الآخر فيشكّ حينئذٍ في بقاء التخيير وعدمه، فقضيّة استصحاب بقاء التخيير هو التخيير بينهما، وبعدم القول بالفصل بينه وبين سائر الموارد يثبت المطلوب؛ أي التخيير مطلقاً.

وقد يعارض ذلك بما لو فرض وجود مجتهد واحد لاغير، فإنّه يتعيّن تقليده، فلو وجد مجتهد آخر بعد ذلك، لكنّ الأوّل أعلم من هذا، فيشكّ في بقاء تعيين تقليد الأوّل الأعلم وعدمه، يستصحب تعيّن تقليده، وبعدم القول بالفصل يثبت تعيّن

الرجوع إلى الأعلم مطلقاً، وهو المطلوب.

وأورد **الشيخ على الأوّل على ما في التقريرات**: بأنّ التخيير الثابت أوّلاً، إنّما هو مع القطع بتساويهما في العلم وعدم المرجّح لأحدهما، وأمّا مع وجود المرجِّح فلايجري الاستصحاب[1].

وهذا الإيراد مع إجماله لايصلح للجواب عنه.

وأُجيب عنه أيضاً: بأنّ الحكم العقلي بالتخيير في صورة تساويهما مرتفع قطعاً، مع احتمال عروض المرجّح لأحدهما، فلا مجال لاستصحابه ؛ للعلم بارتفاعه.

وأُورد عليه: بأنّ الحكم العقلي وإن كان مرتفعاً لكنّ الحكم الشرعي المستكشف من هذا الحكم العقلي مشكوك البقاء، فيستصحب.

والتحقيق ما قدّمناه سابقاً: من أنّ الأحكام الشرعيّة المستكشفة من الأحكام العقليّة ـ بناءً على ثبوت الملازمة بينهما ـ تابعة للأحكام العقليّة المستكشَف بها، وأنّ موضوعهما واحد، ولا يعقل اختلاف موضوعهما في السعة والضيق، فتعلّق حكم العقل هو العنوان الكلّي، مثل عنوان الظلم الذي يحكم العقل بقبحه، ويستكشف منه حكم الشرع بحرمته بما هو ظلم، ثمّ بعد انطباق هذا العنوان على المصداق الخارجي، يصير هو محكوماً بحكمي العقل والشرع المذكورين، فلو احتمل بعد ذلك انطباق عنوان آخر عليه لايحكم العقل معه بالقبح، مثل عنوان المفسد في الأرض، فبمجرّد هذا الاحتمال ينتفي حكم العقل بقبحه قطعاً، ويتبعه حكم الشرع المستكشَف من حكم العقل لاتّحاد مناطهما، فيتلازمان في الوجود وعدمه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ حكم العقل بالتخيير في تقليد المجتهدين المذكورين، إنّما هو بمناط تساويهما في العلم، فيُكشف به حكم الشرع بذلك بهذا المناط، لا على الموضوع الأعمّ أو الأخصّ من موضوع حكم

---

١ ـ أنظر مطارح الأنظار : ٢٧٣ سطر ١٩ و ٢٣ .

العقل، فإنّه غير معقول، فمع احتمال عروض الترجيح في أحدهما ينتفي حكم العقل بالتخيير، ويتبعه حكم الشرع المستكشف منه.

نعم لو احتمل حدوث مناط آخر للحكم الشرعي مقارناً لارتفاع مناط الحكم الشرعي الأوّل، أمكن استصحاب الكلّي الجامع بينهما، ولكن لا مجال لاستصحاب شخص الحكم الشرعي ـ المستكشف من الحكم العقلي ـ بمجرّد احتمال زوال المناط؛ لما عرفت من أنّه تابع للحكم العقلي، وأنّ موضوعهما ومناطهما واحد، لكن لو شكّ في بقاء الحكم الشرعي، المستكشف بالحكم العقلي الكلّي بعد انطباقه على الخارج، واحتمل انطباق عنوان آخر عليه، وعروض انطباق مناط آخر عليه لشخص آخر من الحكم الشرعي ـ غير الشخص الأوّل منه ـ المستكشف من الحكم العقلي، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وتقدّم: أنّ له أقساماً يجري في بعضها الاستصحاب، دون بعض آخر منها، وما نحن فيه ممّا لايجري فيه استصحاب الكلّي؛ لأنّ التخيير الكلّي الجامع بين هذا الفرد من الكلّي وبين ذاك، ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً ذا حكم شرعيّ، بل جميع موارد استصحاب الجامع بين الحكمين كذلك؛ لأنّه أمر منتزع منهما، وهو ليس حكماً شرعيّاً بنفسه، ولا موضوعاً ذا أثر شرعيّ، وتقدّم أنّه يعتبر في الاستصحاب كون المستصحَب حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً يترتّب عليه الأثر الشرعي؛ أي كبرى كلّيّة شرعيّة، وحينئذٍ فلا مجال لاستصحاب التخيير في المقام أصلاً، مضافاً إلى المعارضة المتقدّمة، مع أنّه لا معنى لعدم القول بالفصل في تلك المسألة العقليّة.

فتلخّص : أنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو وجوب تقليد الأعلم.

حول الاستدلال ببناء العقلاء في التقليد

ثمّ إنّه لابدّ من تقديم أمر آخر: هو مبنىٰ جواز رجوع الجاهل إلى العالم أو وجوبه، والعمدة فيه: هو بناء العقلاء بالفطرة على الرجوع في كلّ أمر عند الاحتياج

إلى أهل الخبرة فيه، والقبول منهم، والجري العملي على طبق رأيهم في الصناعات وغيرها في كلّ فنّ، كاستقرار بنائهم على العمل بخبر الثقة واليد وأصالة الصحّة في فعل الغير وغير ذلك، وأدلّة عدم جواز العمل بالظنّ ـ مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَايُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[1] ونحوه علىٰ فرض تسليم عدم اختصاصها بأُصول العقائد كما لايبعد ذلك ـ لاتصلح للردع عن هذا البناء؛ لأنّ هذا البناء الثابت المستقرّ منهم يحتاج الردع عنه إلى بيان أوضح وأوفى من ذلك، بل لاينقدح في ارتكازهم وأذهانهم أنّ ذلك من قبيل الظنون، بل هو علم عاديّ عندهم، ولاينقدح أيضاً في أذهانهم أنّ ذلك ردع عن هذا البناء، كبنائهم على العمل بخبر الثقة واليد.

الشبهة في الاستدلال ببناء العقلاء وجوابها

لكن هنا شبهة تتوقّف استقامة هذا الدليل على دفعها، وإلّا لم يتمّ ذلك، وهي أنّ الاستدلال ببناء العقلاء إنّما يتمّ لو ثبت هذا البناء منهم في عصر الأئمّة عليهم السلام بمرأىً ومنظرهم، فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ عدم ردعهم عليهم السلام عن ذلك كافٍ في إمضائهم عليهم السلام له، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ رجوع العامّي إلى الفقيه والمجتهد ـ بالاجتهاد المتعارف في هذه الأعصار ـ أمر مستحدَث لم يكن في زمانهم عليهم السلام بل المحدِّثون في عصرهم عليهم السلام يتلقّون الأحكام منهم عليهم السلام شفاهاً، ويروونها لغيرهم، وأين ذلك من الاجتهاد المتعارف في هذه الأعصار، المتوقّف على مُؤْنات ومشقّات كثيرة وإعمال الدقائق العلميّة والعلوم المختلفة، كالعلوم الرياضيّة وغيرها؟!

وبالجملة: الاستدلال ببناء العقلاء فيما نحن فيه، إنّما يتمّ لو ثبت أحد أمرين

---

١ ـ يونس (١٠): ٣٦، والنجم (٥٣): ٢٨.

على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: إثبات تحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في هذا العصر في عصرهم عليهم السلام ورجوع الجهّال بالأحكام إليهم.

الثاني: إثبات أنّ على الأئمّة عليهم السلام الردع عن المباني العقلائيّة الحادثة في زمن الغيبة مع عدم رضا الشارع بها.

ومع عدم إثبات هذين الأمرين لم يتمّ الاستدلال.

لايقال: إنّه ورد في بعض الروايات: إرجاعهم إلى مثل زرارة[1] والأسدي[2] ونحوهما[3] لأخذ الأحكام، وبإلغاء الخصوصيّة يتمّ المطلوب، وهو جواز الرجوع إلى الفقهاء في هذا العصر أيضاً.

لأنّه يقال: إنّ ذلك إنّما يصحّ لو ثبت الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في زماننا لأمثال زرارة والأسدي، والظاهر خلافه، بل لم يكن شأنهم إلّا مجرّد نقل الرواية.

تحقّق الاجتهاد المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام

ولكنّ الحقّ: أن يقال بتحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في عصرنا في زمان الأئمّة عليهم السلام؛ وذلك لأنّ مبنى الاجتهاد في هذا العصر هو الكتاب والسُّنّة وبعض القواعد العقليّة والعقلائيّة، ولا دخْل لكثير من المسائل الأُصوليّة في الاجتهاد

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال ٢: ٣٤٧ / ٢١٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩.

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٠٠ / ٢٩١، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٣ ـ اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٢٨ / ٦٢٠، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٤.

واستنباط الأحكام، ولاريب في أنّ الاستنباط بهذا المعنى ـ أي من الكتاب والسُّنّة وبعض القواعد، كالاستصحاب وقواعد التعارض، مثل عرض المتعارضين على الكتاب والسُّنّة، واختيار ما وافقها وما يخالف العامّة، وطرح ما خالف الكتاب والسُّنّة، والترجيح بالشهرة، ونحو ذلك ـ كان متعارفاً ومتحقّقاً في أعصار الأئمة عليهم السلام بلاريب وإشكال؛ لأنّه من المعلوم عدم تمكّن كلّ أحد في عصرهم عليهم السلام ـ كالذين في البلاد البعيدة عنهم عليهم السلام ـ من السؤال منهم والحضور عندهم، مع شدّة احتياجهم إلى السؤال من أحكامهم ومعالم دينهم، ولم يمكن معرفتها حينئذٍ إلّا بالتوغّل في الأخبار المنقولة عنهم عليهم السلام ، وملاحظة قواعد التعارض بينها ، كما وقع السؤال فيها منهم عليهم السلام وإرجاعهم مواليهم وشيعتهم إلى فقهائهم في ذلك الزمان.

نعم الفروع في هذه الأزمنة أكثر من الفروع في ذلك العصر.

ويشهد لذلك ـ أي تحقّق الاستنباط والاجتهاد بهذا المعنى في أعصارهم عليهم السلام ـ الأخبار الكثيرة الناهية عن الفتوىٰ بغير علم[1]، فيستفاد منها جواز الفتوى بالعلم المستفاد من الكتاب والسُّنّة، في مقابل الفتوى على وفق القياس والاستحسانات العقليّة، لا العلم الوجداني، فيظهر منها تحقّق الفتوىٰ عن علم في زمانهم عليهم السلام ، ولايمكن الفتوى إلّا بالاجتهاد والنظر.

ومنها : الأخبار الناهية عن الحكم بغير ما أنزل الله[2]، فتدلّ علىٰ جواز الحكم بما أنزل الله، وتمييز ما أنزل الله تعالىٰ عن غيره لايمكن إلّا بالاجتهاد والنظر، وإلّا فمجرّد نقل الحديث لايفيد ذلك.

ومنها : ما رواه ابن إدريس في «آخر السرائر»، نقلاً عن كتاب هشام بن سالم،

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٤ .

٢ ـ الكافي ٧ : ٤٠٧ أُنظر باب من حكم بغير ما أنزل الله، وسائل الشيعة ١٨ : ١٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٥ .

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول، وعليكم أن تفرّعوا)[١].

ومنها : المنقول عن كتاب البزنطي، عن الرضا عليه السلام قال: (علينا إلقاء الأُصول، وعليكم التفريع)[٢].

فإنّ الاجتهاد ليس إلّا عبارة عن ردّ الفروع إلى الأُصول والقواعد المتلّقاة منهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام : (لاينقض اليقين بالشكّ)[٣]، و (على اليد ما أخذت حتّىٰ تؤدّيه)[٤] ونحو ذلك، وتطبيق تلك الأُصول على مصاديقها وما يشمله إطلاقاتها.

وبالجملة : يظهر من هذين الخبرين تحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في هذه الأعصار في أعصارهم عليهم السلام .

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار من النهي عن الإفتاء والاجتهاد[٥]، فهي ناظرة إلى فتاوى العامّة وفقهائهم بالقياس والاستحسانات، كما كان ذلك من دأب أبي حنيفة وغيره، لا الفتوى المستنبطة من الكتاب والسُّنّة، كما هو ظاهر لمن له أدنى تأمّل وتدبّر.

ومنها : مقبولة عمر بن حنظلة[٦]، فإنّها وإن وردت في خصوص القضاء، لكن

---

١ ـ مستطرفات السرائر : ٥٧ / ٢٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٤٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٦ ، الحديث ٥١ .

٢ ـ مستطرفات السرائر : ٥٨ / ٢١، وسائل الشيعة ١٨ : ٤١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٦ ، الحديث ٥٢ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

٤ ـ مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٨ ، سنن ابن ماجة ٢ : ٨٠٢ / ٢٤٠٠ ، سنن أبي داود ٢ : ٣١٨ / ٣٥٦١.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٦ .

٦ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الحديث ١ .

القدر المسلَّم شمولها للقضاء في الشبهات الحكميّة، فإنّ اختلاف الحَكَمين في الحديث ـ كما فرض فيها ـ لايتحقّق إلّا بالاجتهاد والنظر في معنى الحديث، سواء أُريد اختلافهما في معنى حديث واحد، أو في حديثين ؛ بأن استند أحدهما في حكمه على حديث، والآخر على حديث آخر؛ ضرورة عدم نشوء اختلافهما عن الشهوات النفسانيّة والأميال الشخصيّة وبلا ملاك ومناط.

وبالجملة : يظهر من المقبولة الأمران المتقدّمان؛ وهما وجود الناظر في الحلال والحرام العارف بالأحكام في عصرهم، وحكمهم عليهم بالرجوع إليه في المنازعات.

ومنها : مشهورة أبي خديجة[1] بالتقريب المتقدّم في المقبولة.

ومنها : ما رواه الصدوق قدس سره عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي حيّون مولى الرضا ، عن الرضا عليه السلام قال: (من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدِي إلى صراطٍ مستقيم).

ثمّ قال : (إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا)[2].

ومن الواضح أنّ ردّ المتشابه من الكتاب والسُّنّة إلى المحكم منها، لايمكن إلّا بالاجتهاد.

ومنها : ما في معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا؛ إنّ الكلمة لتنصرف

---

١ ـ الفقيه ٣ : ٢ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١ ، الحديث ٥ .

٢ ـ عيون أخبار الرضا ٢ : ٢٢٦ / ٣٩ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٢ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الحديث ٢٢ .

علىٰ وجوه، فلو شاء إنسان لَصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب)[١]، فإنّ فهم المراد منها لايمكن إلّا بالاجتهاد والأُنس بمذاقهمعليهم السلام، الحاصل بالتوغّل والتفكّر في معاني الأخبار وملاحظة سائر ما له دَخْل في معرفة الأحكام.

ومنها : رواية علي بن أسباط قال: قلت للرضاعليه السلام : يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.

قال : فقال : (إئتِ فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه)[٢].

ويستفاد منها الأمران المتقدّمان؛ أي وجود الفقيه والفتوى في ذلك الزمان، واستقرار بنائهم على الرجوع إليه وأخذ الأحكام منه.

ومنها : رواية «نهج البلاغة» فيما كتب إلى قثم بن عباس: (واجلس لهم العصرين، فأفتِ للمستفتي، وعلّم الجاهل، وذاكر العالم)[٣]. فإنّ أمرهعليه السلام له بالإفتاء، يكشف منه أهليّته له، وتمكّنه من معرفة الأحكام من الأدلّة، لا مجرّد نقل الحديث. فيعلم منه تحقّق الاجتهاد المصطلح في ذلك العصر أيضاً.

ومنها : قول أبي جعفرعليه السلام لأبان بن تغلب : (اجلس في المسجد وأفتِ الناس، فإنّي أُحبّ أن يُفتي من شيعتي مثلك)[٤].

---

١ ـ معاني الأخبار: ١ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الحديث ٢٧ .

٢ ـ عيون أخبار الرضا ١ : ٢١٤ / ١٠، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٩٤ / ٢٧، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٢ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الحديث ٢٣ .

٣ ـ نهج البلاغة : ٦٤٢ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣١٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ١٥ .

٤ ـ رجال النجاشي : ١٠ / ٧ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣١٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ١٤ .

ومنها : الرواية الطويلة ليونس[١] ، المتضمّنة لبيان طريق الاجتهاد في أبواب المستحاضة.

ومنها : الأمر بالمسح على المرارة في رواية عبد الأعلى، وأنّه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله[٢].

وكذلك استدلاله عليه السلام في بعض الأخبار لكفاية المسح على بعض الرأس[٣]؛ لمكان الباء في آية الوضوء[٤]، وغير ذلك.

وأمّا إرجاعهم مواليهم وشيعتهم إلى الفقهاء في ذلك الزمان، فهو ممّا لا ريب فيه أيضاً، مثل إرجاعه عليه السلام إيّاهم إلىٰ زكريّا بن آدم في كلّ ما يحتاج إليه[٥]، وقوله عليه السلام : (عليك بالأسدي)[٦] أو (بهذا الجالس)[٧] مشيراً إلى زرارة، وتدلّ عليه المقبولة ومشهورة أبي خديجة وغيرها من الروايات المتقدّمة، وما دلّ على أنّ العلماء أُمناء

---

١ ـ الكافي ٣ : ٨٣ / ١، وسائل الشيعة ٢ : ٥٣٧ ، كتاب الطهارة ، أبواب الحيض، الباب ٣ ، الحديث ٤ .

٢ ـ الكافي ٣ : ٣٣ / ٤ ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٦٣ / ١٠٩٧ ، وسائل الشيعة ١ : ٣٢٧ ، كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء، الباب ٣٩ ، الحديث ٥ .

٣ ـ الفقيه ١ : ٥٦ / ١ ، تهذيب الأحكام ١ : ٦١ / ١٦٨ ، وسائل الشيعة ١ : ٢٩٠ ، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

٤ ـ المائدة (٥) : ٦.

٥ ـ اختيار معرفة الرجال ٢ : ٨٥٨ / ١١١٢ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٦ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ٢٧ .

٦ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٤٠٠ / ٢٩١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٥ .

٧ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٧ / ٢١٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٩ .

الرّسل، وخلفاء الله في أرضه، وأنّهم لم يدخلوا في الدنيا، قال: وما الدخول فيها؟

قال : (الدخول في أمر السلطان)[1].

وهذا منهعليه‌السلام إنّما هو لإرجاع الناس إليهم وأخذ الفتوى منهم.

فتلخّص : ثبوت الأمرين المتقدّمين؛ أي تحقّق الاجتهاد بـالمعنى المـصطلح في زمانهمعليهم‌السلام ، وإرجاعهم الناس ـ أي مواليهم ـ إلى المجتهدين في عصرهم.

شبهة أُخرىٰ في الاستدلال علىٰ بناء العقلاء

هذا، ولكن هنا شبهة أُخرى : هي أنّه لاريب في أنّ حجّيّة فتوى المجتهد ليست من باب السببيّة؛ بإيجاد نظره مصلحة في مؤدّى فتواه جابرة لمصلحة الواقع، بل هي من باب الطريقيّة للوصول إلى الأحكام الواقعيّة، كما هو المرتكز في أذهـان العـرف والعقلاء في جميع موارد رجوع الجاهل إلى العالم، وحينئذٍ فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء في هذه الأعصار في الفتاوىٰ والآراء؛ بحيث يُخطّئ كلٌّ الآخر في نظره، ولم يكن في عصر الأئمّةعليهم‌السلام بين الفقهاء ، مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما؛ لتمكّنهم من استكشاف الحال بالرجوع إليهمعليهم‌السلام ، فقليلاً ما يصاب الواقع في عـصرنا، بخـلاف عصرهمعليهم‌السلام ، فإمضاؤهمعليهم‌السلام لبناء العقلاء في رجوعهم إلى الفقهاء في عـصرهم، إنّما هو لمكان إصابة أنظارهم للواقع دائماً أو غـالباً، لايـفيد ولا يسـتلزم إمـضاءهم للرجوع إلى الفقهاء في هذه الأعصار؛ لندرة إصابة أنظارهم للواقع، فمجرّد عدم الردع عن بنائهم في الرجوع إلى الفقهاء في عصرهم، لايكفي في الإمضاء بالنسبة إلى هذه الأعصار، إلّا أن نلتزم بأنّ حجّيّة الفتاوى من باب السببيّة، فإنّه عليه لافـرق بـين

---

١ ـ راجع دعائم الإسلام ١ : ٨١، باب ذكر الرغائب في العلم والحضّ عليه وفضائل طـالبيه، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٥.

وجود الاختلاف الشديد بين آرائهم وعدمه، ولكنّه خلاف التحقيق.

وهذه الشبهة لاترتفع إلّا بإثبات الأمر الثاني المتقدّم، وهو إثبات رضا الشارع وإمضائه لرجوع العوامّ إلى المجتهدين في زمان الغيبة في تلقّي الأحكام منهم، مع شدّة احتياجهم إليه، وعلمهمعليهم‌السلام بابتلاء الناس بزمان الغيبة، وأنّه بعد الغيبة وختم الولاية الظاهريّة يتحقّق الاختلاف الشديد بينهم، طبعاً يقطع بذلك من تأمّل وتدبّر في ذلك؛ من دون احتياج إلى العلم بالغيب، وحينئذٍ فمع وضوح أداء الأمر إلى ذلك، وعلمهمعليهم‌السلام بذلك، وتحقّق بناء العقلاء في جميع الأعصار على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم ردعهم عنه كافٍ في الإمضاء، وكاشف عن أنّ رجوع العوامّ إلى المجتهدين في ذلك الزمان مرضيّ لديهم، وإلّا وجب عليهم الردع.

وأمّا ما ذكره شيخنا الحائريقدس‌سره في دفع الشبهة بأنّ للأحكام مراتب: الواقعيّة الأوّليّة، والواقعيّة الثانويّة، والأحكام الظاهريّة، والمطلوب في مقام الاحتجاج هي الأحكام الظاهريّة؛ لأنّ المقصود هو التخلّص من العقاب، والفقهاء كلّهم مصيبون فيها وإن كثر الاختلاف بينهم جدّاً[1].

ففيه : أنّه إنّما يصحّ بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه، لا بالنسبة إلى مقلّده العامّي، فإنّ المجتهد معذور لو خالف نظره الواقع، وأدّى إلى خلافه؛ لو استفرغ وسعه وبذل جهده في مقام الاستنباط، وأمّا العامّي فاللّازم عليه: إمّا العمل بالواقع، وإمّا بما هو عذر، ومجرّد معذوريّة الفقيه لنفسه لايستلزم معذوريّة الجاهل المقلّد له.

وكذلك ما أفاده في دفعها : من أنّ خطأ المجتهدين في الآراء والأنظار وإن كان كثيراً في نفسه، لكنّه بالنسبة إلى موارد الإصابة في غاية القلّة؛ بحيث يكون احتمال الخلاف والخطأ عند العقلاء في كلّ مورد مُلغىً[2].

---

١ ـ البيع، الشيخ الأراكي ٢ : ٤١١ ـ ٤١٢ .

٢ ـ نفس المصدر .

فإنّه أيضاً ممنوع؛ لكثرة الاختلاف في آرائهم وأنظارهم في هذه الأعصار غايتها، حتّى أنّ لفقيه واحد أقوالاً في كتبه المختلفة، كالعلّامة قدس سره في كتبه[1]، ومع الالتفات إلى هذه الاختلافات فاحتمال الخلاف ليس ملغىً عند العقلاء؛ ليتمسّك في المقام ببناء العقلاء، ولاريب في أنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، إنّما هو لأجل أنّ نظر أهل الخبرة عندهم نادر التخلّف عن الواقع؛ بحيث لاينقدح احتماله في أذهانهم، كما في مثل بنائهم على اعتبار اليد وأصالة الصحّة في فعل الغير ونحوهما، لا لأجل انسداد باب العلم واحتياجهم إلى معرفة الأحكام، مع بطلان وجوب الاحتياط؛ لعدم تماميّة مقدّمات الانسداد عند العقلاء؛ لإمكان الاحتياط وعدم لزوم العسر والحرج منه، وعلى فرض استلزام الاحتياط التامّ لهما، فلاريب في إمكان التجزّي في الاحتياط؛ لعدم استلزامه لهما.

وليس بناؤهم هذا لأجل تواطؤ رؤساء القوم وتوافقهم على جعل ذلك قانوناً كلّيّاً؛ لمكان احتياجهم إليه واختلال نظامهم ومعاشهم بدونه، وأنّه بقي ذلك معمولاً به حتّى صار ارتكازيّاً في هذه الأعصار وإن لم يكن كذلك في الأوّل، كما تقدّم احتمال ذلك في مثل أصالة الصحّة ونحوها، فإنّ هذا الاحتمال في غاية البعد، كالممتنع عادة.

فتلخّص ممّا ذكرناه : حجّيّة فتوى الفقيه الجامع للشرائط، وأنّها طريق إلى الواقع، وبناء العقلاء على ذلك، وإن كان ناشئاً عن مقدّمة خطابيّة، وهي زعمهم: أنّ هذا المورد مثل سائر موارد رجوع الجاهل إلى العالم؛ غفلة عن كثرة الاختلافات بين فتاواهم، بل يمكن البناء على كاشفيّة فتاويهم عن الواقع شرعاً أيضاً؛ لأنّها كذلك عند

---

١ ـ كما في مسألة مقدار الكرّ بالمساحة حيث ذهب إلى القول بثلاثة أشبار ونصف في مثلها طولاً وعمقاً في قواعد الأحكام ١ : ٤، وتحرير الأحكام ١ : ٤، والتبصرة : ٣، ومنتهى المطلب ١ : ٧، واختار في المختلف القول بثلاثة أشبار في مثلها طولاً وعمقاً في مختلف الشيعة : ٣ ـ ٤، ومال إليه في النهاية ١ : ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

العقلاء، والشارع أمضى بناءهم كما هي عندهم، فهي إمّا أمارة على الواقع أو كالأمارة، وتقدّم أنّ بناءهم إنّما هو على الرجوع إلى الفاضل مع الإمكان، وعدم الرجوع إلى المفضول؛ مع العلم باختلافهما في الرأي والفتوى تفصيلاً أو إجمالاً، أو مع احتمال ذلك إذا كان له منشأ عقلائيّ.

كيفيّة السيرة العقلائيّة في حجيّة قول المفضول

لكن في حجّيّة قول المفضول ذاتاً مع وجود الفاضل ـ فتقديم الأفضل حينئذٍ عليه من قبيل ترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى، نظير تقديم خبر الأوثق على غير الأوثق؛ مع حجّيّة خبر الموثّق أيضاً ذاتاً لا فعلاً ـ أو عدمها أصلاً لا فعلاً ولا ذاتاً ـ وحينئذٍ فتقديم الفاضل على المفضول من قبيل تقديم الحجّة على اللّا حجّة ـ وجهان:

أوجههما الأوّل؛ إذ لاريب في وجوب الرجوع إلى المفضول مع عدم التمكّن من الرجوع إلى الفاضل، واستقرّ عليه بناء العقلاء في مراجعاتهم إلى أهل الخبرة من الأطبّاء وغيرهم، وهو دليل قطعيّ على ثبوت الأماريّة لفتوى المفضول ذاتاً والطريقيّة الذاتيّة لها، بل لايعقل دَخْل وجود الفاضل وعدمه في ثبوت الحجّيّة الذاتيّة لفتوى المفضول وعدمها؛ وإن أمكن دَخْله في الحجّيّة الفعليّة لها.

وبعبارة أُخرى: لاريب في إلغاء احتمال الخلاف عند العقلاء بالنسبة إلى كلّ واحد من فتوى الأفضل والفاضل، لكن يرجّح عندهم الأفضل مع الامكان.

هل ترجيح قول الأفضل لزوميّ أم لا ؟

نعم، يبقى في المقام أمر؛ وهو أنّه هل تقدّم فتوى الأفضل بنحو الالزام: بأن يُقال: إنّ نظر الأفضل وفتواه كاشف عن خطأ الآخر في فتواه و على عدم أماريّتها، دون

العكس، أو أنّه بنحو الاستحسان لا الحتم؟

الظاهر هو الثاني، كما يظهر ذلك من التصفّح والتأمّل في مباني العقلاء في موارد رجوعهم إلى أرباب الصناعات، فإنّ الرجوع إلى الأعلم ـ مع الإمكان وعدم العسر والحرج ـ أمر مستحسن عندهم لا حتميّ، وأمّا مع تعذّر الرجوع إلى الأعلم وإن لم يكن من الأعذار العقلائيّة، فلاريب في رجوعهم إلى غير الأفضل، فالرجوع إلى الأفضل من باب الاحتياط ومستحسن عندهم، لا أنّه متعيّن ومتحتّم، لكنّه إنّما هو فيما إذا لم يحتمل مخالفتهما في الرأي احتمالاً معتدّاً به؛ لإلغاء احتمال الخلاف في فتوى كلّ واحد من الأعلم وغير الأعلم حينئذٍ، وأمّا مع الاحتمال العقلائي في مخالفة فتواه لفتوى الأعلم أو العلم الإجمالي بذلك، فالرجوع إلى الأعلم متعيّن عندهم؛ لأنّه لايجتمع إلغاءُ احتمال الخلاف بالفعل في فتواهما مع العلم الإجمالي بالمخالفة بين قوليهما، بل ومع الاحتمال أيضاً إذا كان عقلائيّاً، ففي الموارد التي يتراءى منها من رجوعهم إلى غير الأعلم ؛ مع التمكّن من الرجوع إلى الأعلم ، لابدّ أن يكون لأجل عدم حصول الاحتمال العقلائي بمخالفتهما في الفتوىٰ، فضلاً عن العلم الإجمالي بها.

نعم العلم الإجمالي بذلك في فتاوىٰ غير محصورة، لايمنع من الرجوع إلى غير الأعلم.

فالحاصل : أنّ مقتضى القواعد هو تعيّن الرجوع إلى الأعلم مع العلم بالمخالفة بين فتواهما ولو إجمالاً، بل ومع احتمالها إذا كان له منشأ عقلائي. هذا كلّه بحسب الأصل الأوّلي.

أدلّة جواز الرجوع إلى المفضول

ولكن استدلّ لجواز تقليد غير الأعلم ـ وإن علم مخالفته للأعلم في الفتوىٰ ـ بالآيات والروايات[1]:

الآيات التي استدلّ بها

أمّا الآيات : فنها آية السؤال المذكورة في سورتي النحل[2] والأنبياء[3]، وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ﴾.

وتقريب الاستدلال : أنّه من الواضح اختلاف مراتب الفقهاء في العلم، وكذلك اختلافهم في الفتاوى وعدم تساوي الاثنين منهم في العلم واتّفاقهما في الفتوىٰ في غاية الندرة، ومن المعلوم أنّه ليس المراد السؤال من جميع أهل الذكر، أو الواحد المعيّن منهم، فلابدّ أن يراد السؤال من واحد منهم، والآية بحسب إطلاقها شاملة لما إذا علم بمخالفة الفاضل للمفضول في الفتوى وعدمه، ولا يصحّ تنزيل الآية على خصوص صورة العلم بتساويهما في المرتبة والفضيلة واتّفاقهما في الرأي؛ لأنّه حمل على المورد النادر، وحينئذٍ فمقتضاها جواز تقليد المفضول أيضاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال، ولكن يرد عليه بوجوه:

الأوّل : أنّ ظاهر الآية ـ الشاهد عليه سياقها ـ أنّ المراد من أهل الذكر علماء

---

١ ـ أُنظر ضوابط الأُصول : ٤١٣ ـ ٤١٤ ، ومطارح الأنظار : ٢٧٤ .

٢ ـ النحل (١٦) : ٤٣ .

٣ ـ الأنبياء (٢١) : ٧ .

اليهود؛ لأنّ قبلها قوله تعالىٰ: ﴿وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلَّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾[1] الآية، فهي ردّ على من زعم أنّ الرسول لابدّ أن يكون مَلَكاً، فأمر الله تعالىٰ عوام اليهود بالسؤال من علمائهم؛ لعلمهم بأنّ الرسل السابقين كانوا رجالاً لا ملائكة.

الثاني : مقتضى الأخبار الواردة في تفسيرها، أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام خاصّة لا غير، مثل قوله عليه السلام : (نحن أهل الذكر)[2]، ولسنا فعلاً بصدد تفسير الآية.

الثالث : أنّ الآية مرتبطة بأُصول العقائد المطلوب فيها العلم والاعتقاد، ولذلك قال تعالىٰ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ﴾ ؛ أي فاسألوا منهم أوصاف النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ؛ كي تعلموا أنّه النبيّ النذير المبشَّر به من الله تعالىٰ في التوراة والإنجيل، وهذا غير ما نحن بصدده من جواز تقليد المفضول؛ والرجوع إليه في المسائل الفرعيّة وإن لم يحصل العلم مع وجود الفاضل.

الرابع : علىٰ فرض الإغماض عن جميع ما ذكر، لكن لانسلّم إطلاق الآية؛ بحيث تشمل صورة العلم بمخالفة المفضول للفاضل في الرأي والفتوىٰ.

ومنها : آية النَّفْر، وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في آلدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3].

والاستدلال بها لجواز تقليد المفضول ـ حتّى مع العلم بمخالفته للفاضل في الفتوى ـ يتوقّف على أُمور :

---

١ ـ الأنبياء (٢١) : ٧.

٢ ـ الكافي ١ : ١٦٣ أُنظر باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام ، تفسير البرهان ٢ : ٣٦٩ ذيل الآية ٤٣ من سورة النحل، وسائل الشيعة ١٨ : ٤١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٧.

٣ ـ التوبة (٩) : ١٢٢ .

الأوّل : أن يجب النَّفْر على طائفة من المسلمين.

الثاني : كون التفقّه غاية للنَّفْر.

الثالث : كون المنذَر به من جنس ما يتفقّه فيه.

الرابع: كون كلّ واحد من النافرين منذِراً.

الخامس : أنّ المنذَر ـ بالفتح ـ كلّ واحد من القوم، لا مجموعهم.

السادس : أن يراد منها التفقّه في الفروع أو الأعمّ منها ومن الأُصول.

السابع : إرادة التحذير العملي من الآية.

الثامن : ثبوت الإطلاق للآية؛ بحيث تشمل صورتي حصول العلم بما أُنذر به وعدمه؛ سواء خالف قولُ المنذر وفتواه قولَ المنذِر الآخر وفتواه، أم لا.

وكثير من هذه الأُمور محلّ منع؛ وذلك لأنّ استفادة وجوب النَّفْر من كلمة «لولا» التحضيضيّة مشكلة، بل مقتضى سياق الآية أنّها في مقام النهي عن نَفْر الجميع؛ لقوله تعالىٰ قبلها: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً﴾، فهو نهي عن نَفْر جميعهم باتّفاق المفسّرين[1]، كما يُشعر به عدم نقل الطبرسيّ في «المجمع» الخلاف في ذلك[2]، مع أنّ دأبه في تفسيره ذلك.

وبعبارة أُخرى : بناءً على أنّ ما قبل الآية نهيٌ عن نَفْر الجميع ـ كما هو الظاهر ـ فقوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ﴾ بعده في مقام توهُّم الحظر، فلا يستفاد منه الوجوب، كما قُرّر في محلّه. هذا بحسب تفسير المفسّرين.

ولكن الذي يبدو للنظر : أنّ ما قبل الآية ليس نهياً عن النَّفْر العمومي، بل هو إخبار عن أنّ النهي عن النَّفْر العمومي إنّما هو لإيجابه اختلال النظام، وحينئذٍ فقوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ﴾ حثّ علىٰ نَفْر البعض.

---

١ ـ تفسير البيضاوي ١ : ٤٢٥ ، تفسير الميزان ٩ : ٤٠٤ .

٢ ـ مجمع البيان ٥ : ١٢٦ .

ثمّ لا نُسلّم كون المنذر به من جنس ما يُتفقّه فيه؛ لأنّه خلاف ظاهر الآية؛ لأنّ ظاهرها أنّ غاية النَّفْر أمران:

أحدهما : التفقّه في الدين أوّلاً.

ثانيهما : الإنذار بعده.

ولا يلزم حينئذٍ أن يكون المنذَر به من جنس المتفقَّه فيه، وأيضاً لا دليل علىٰ أنّ المراد من المنذَر به هو الفتوىٰ، بل هو خلاف ظاهر الآية، فالظاهر أنّ المراد تخويف الناس؛ بذكر الآيات والأخبار الواردة في الوعيد علىٰ مخالفة الله والرسول، كما هو دأب الواعظين.

لا يقال : إنّه لا يناسبه حينئذٍ قوله: ﴿ليتفقّهوا﴾ ؛ لإمكان الوعظ والتخويف من غير المتفقّه في مسائل الحلال والحرام.

لأنّه يقال : وجه المناسبة: هو أنّه لا يمكن الإنذار إلّا من الفقيه البصير بالحلال والحرام وأُصول العقائد ومباني الإسلام، ولا يختصّ بالفروع، بل يشمل أُصول الدين، إلّا أنّه فيه مقيّد لصورة حصول العلم، وإلّا فربّما يؤدّي إنذاره إلى ما هو خلاف المطلوب.

مع أنّه لا نسلّم أيضاً أنّ المراد من التحذير وجوب التحذير العملي، بل ظاهر الآية أنّ المراد: لعلّه يوجد في أنفس القوم ما يوجب التذكّر والخوف من العقاب وزوال الغفلة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[1].

وعلىٰ فرض الإغماض عن جميع ما ذكر لا نسلّم إطلاق الآية؛ بحيث يشمل صورة اختلاف المفضول للفاضل في الفتوىٰ؛ لأنّها ليست في مقام بيان ذلك.

كما أنّه لا نسلّم إطلاقها الشامل لصورتي حصول العلم من إنذار المنذر وعدمه،

---

١ ـ طه (٢٠) : ٤٤.

فالآية أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

وأوضح منها في عدم الدلالة على المطلوب آية الكتمان[١]، وغيرها ممّا استدلّ بها في المقام.

الروايات التي استدلّ بها لجواز تقليد غير الأعلم

وأمّا الروايات: فاستدلّ بعدّة منها لجواز تقليد غير الأعلم.

منها: رواية الاحتجاج عن تفسير الإمام في قوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾[٢]، قال عليه السلام: (هذه لقوم من اليهود ...) إلى أن قال: (فإنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وأكل الحرام وتغيير الأحكام، واضطرّوا بقلوبهم إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسق...) إلى أن قال: (فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه، وذلك لايكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم، فإنّ من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامّة، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً)[٣] الحديث.

بدعوى شمول إطلاقها لتقليد من ثبت له هذه الأوصاف، واقتضائها جوازه ولو مع مخالفة رأيه لرأي الأعلم منه، خصوصاً مع كثرة مراتب الفقهاء في الفضل والعلم ونُدرة تساوي الاثنين منهم في الفضل والفتوىٰ.

هذا، ولكن يرد على الاستدلال بها في المقام ـ مضافا إلى ضعف سندها؛ لعدم

---

١ ـ البقرة (٢): ١٥٩.

٢ ـ البقرة (٢): ٧٩.

٣ ـ الاحتجاج: ٤٥٧، تفسير الإمام العسكري: ١٢٠، وسائل الشيعة ١٨: ٩٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

ثبوت صحّة نسبة التفسير المذكور إلى الإمامعليه‌السلام، بل كان بعض أساتيذنا يقول: إنّه مشتمل على أُمور ومطالب يُعلم منها أنّه ليس من الإمامعليه‌السلام ـ أنّه قال في «التبيان» بعد قوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[1] الآية: إنّه يستفاد من هذه الرواية: أنّ علماء اليهود ورؤساءهم كانوا ظانّين بنبوّة نبيّناصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وخلافة الإمامعليه‌السلام، وأنّ عوامّهم يقلّدونهم، وأنّ ذمّهم لتقليدهم علماءهم ليس لأجل أنّه تقليد في أُصول العقائد، وهو غير جائز، بل لأجل أنّهم فسّاق، مع أنّ عدم جواز التقليد في أُصول العقائد، من الضروريّات والبديهيّات لو لم يحصل العلم والاعتقاد، كما يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ هُمْ إِلّا يَظُنُّونَ﴾[2]، ولا يصحّ تقييد الرواية بغير أُصول الدين؛ لأنّه موردها، فلا يجوز إخراجها عنها، مضافاً إلى منع الإطلاق في الرواية؛ وشمولها للرجوع إلى المفضول مع مخالفته للفاضل في الرأي والاجتهاد، بل ظاهرها أنّها في مقام بيان مطلب آخر، هو بيان جهة الاشتراك بين عوامّنا وعوامّهم وجهة الافتراق بينهما، فلا دلالة لها على المطلوب.

ومنها: ما استدلّ بها تارة لتعيّن تقليد الأعلم، وأُخرى لجواز تقليد غير الأعلم، وهي مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: (ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله)[3] الحديث.

تقريب الاستدلال بها على جواز الرجوع إلى المفضول وإن علم مخالفته للفاضل في الفتوىٰ: أنّها وإن كانت في مقام أمر القضاء وصفات القاضي ومن يجوز

---

١ ـ البقرة (٢): ٧٩.

٢ ـ البقرة (٢): ٧٨.

٣ ـ الكافي ١: ٥٤ / ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٥.

التحاكم إليه، لكنّها ربّما تكون في الشبهات الحكميّة التي تشخيصها منوط بنظر الحاكم، فتدلّ الرواية علىٰ حجّيّة رأي من له الصفات المذكورة في الرواية في حقوق الناس، فيعلم أنّه كذلك في حقوق الله بالأولويّة، أو بإلغاء الخصوصيّة العرفيّة، أو بتنقيح المناط القطعي.

وهي تدلّ على اعتبار تشخيص العرف والعقلاء أنّه قد حكم بحكمهم ؛ لقوله عليه السلام : (بحكمنا)، فلابدّ من إلغاء احتمال الخلاف والخطأ في رأيه ونظره وفتواه عندهم، بعد إلغاء احتمال تعمّد الكذب على الله تعالىٰ؛ لفرض عدالته.

مضافاً إلى أنّ الرواية متعرِّضة لصورة اختلاف الحَكَمين في رأيهما ونظرهما؛ لقوله: «وكلاهما اختلفا في حديثكم»، فيعلم منه شمول صدرها لصورة اختلافهما في الفتوىٰ، لكنّها تختصّ بباب الحكومة وشمولها لغيرها يحتاج إلى إلغاء الخصوصيّة العرفيّة هذا.

ولكن لايخفىٰ ما في هذا الاستدلال؛ لأنّ إلغاء الخصوصيّة إنّما هو فيما لو فهم العرف والعقلاء عدم دَخْل القيد عند الإطلاق، مثل «رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة»، فإنّه لايحتمل في المتفاهم العرفي دَخْل الرجوليّة بخصوصها في هذا الحكم، فالمرأة كذلك عندهم، وأمّا لو احتمل عرفاً دَخْل خصوصيّة للقيد في الحكم ـ كما فيما نحن فيه ـ فليست الخصوصيّة مُلغاة عرفاً؛ للفرق بين باب القضاء وبين باب الفتوىٰ، فإنّه لا مجال للاحتياط والصلح في الأوّل غالباً، بخلاف مقام الفتوىٰ؛ لاحتمال مطلوبيّة الاحتياط أو التجزئة فيه، وحينئذٍ فيمكن نفوذ حكم غير الأعلم في مقام القضاء مع عدم حجّيّة فتواه في غيره. هذا أولاً.

وثانياً : قضيّة تنقيح المناط إنّما تصحّ لو علم المناط قطعاً في حجّيّة فتواه في الحكومة، لا فيما لم يعلم كما في المقام؛ لعدم معلوميّة مناط حجّيّة فتواه في الحكومة؛ حتّى يتمشّىٰ فيه قضيّة تنقيح المناط.

وأمّا دلالة الرواية على إلغاء العرف احتمال الخلاف في فتواه، فهو إنّما يسلّم في الحكومة فقط، لا مطلقاً؛ حتّىٰ في سائر فتاواه في غير الحكومة.

وأمّا تعرّض الرواية لصورة اختلاف الحَكَمين في رأيهما، فهو علىٰ خلاف المطلوب أدلّ؛ حيث حكمعليه‌السلام بالرجوع إلى أفقههما والأخذ بقوله، فيدلّ على عدم اعتبار رأي غير الأفقه حتّى في باب الحكومة، وكذلك الأصدق وغيره، فتدلّ على عدم جواز تقليد غير الأفقه والأصدق، وهكذا الكلام في مشهورة أبي خديجة استدلالاً وردّاً.

ومنها : التوقيع لإسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً، قد سألتُ فيه عن مسائل أُشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمانعليه‌السلام : (أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك ...) ـ إلى أن قال ـ : (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)[1].

تقريب الاستدلال : أنّ المراد بالحوادث الواقعة: إمّا خصوص الشبهات الحكميّة التي لابدّ من الرجوع فيها إلى أحكام الإسلام، أو الأعمّ منها ومن الشبهات الموضوعيّة، وعلى أيّ تقدير تشمل الشبهات الحكميّة، ومن المعلوم أنّه ليس مرادهعليه‌السلام إرجاعهم إلى الرواة لمجرّد تلقّي الحديث وأخذه؛ لعدم حلّ المشكل به، ولاسبيل إلى إنكار إرادة الرجوع إليهم في حلّ الإشكال ورفع الشبهة؛ لأنّه المناسب لقوله وتعليلهعليه‌السلام : (إنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)، الظاهر في أنّ المراد أنّ أعمالهم وأفعالهم وأنظارهم كأفعاله وأعماله وأنظارهعليه‌السلام .

مضافاً إلى أنّ قولهعليه‌السلام : (وأنا حجّة الله عليهم) مشعر بأنّهم بمنزلته، فكما

---

١ ـ إكمال الدين : ٤٨٣ / ٤ ، الغيبة : ٢٩٠ / ٢٤٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠١ ، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٩ .

أنّه عليه السلام حجّة الله في جميع شؤون الإسلام فكذلك هؤلاء، فلابدّ من الرجوع إليهم في جميع شؤون الإسلام التي منها آراءهم وفتاواهم.

هذا، لكن فيها إشكالان لا طريق إلى حلّهما:

أحدهما: أنّها ضعيفة السند بإسحاق بن يعقوب، فإنّه لا أثر له في الأخبار إلّا نقل هذه الرواية والتوقيع، ومجرّد نقل المشايخ العظام لتوقيعه لايفيد في توثيقه واعتباره؛ لأنّهم كثيراً مّا ينقلون ما لا يعتمدون عليه في مقام الفتوىٰ من الأخبار.

وثانيهما: أنّه لم يذكر فيها السؤال أنّه عن أيّ شيء هو ؟ فمن المحتمل أنّه ممّا يصلح للقرينة على أنّ الجواب في خصوص باب الحكومة والقضاء، وهذا الاحتمال العقلائي لا دافع له، ومعه لم يستقم الاستدلال بها على المطلوب.

مضافاً إلى منع دلالتها على ثبوت جميع ما للإمام عليه السلام من شؤون الإسلام للفقيه المفضول أيضاً، وعلىٰ فرض تسليمه نمنع شمولها لصورة مخالفته للفاضل في الرأي والفتوىٰ، مع أنّ الرجوع إلى المفضول حينئذٍ خلاف طريقة العقلاء، ولايكفي هذا النحو من البيان للردع عن هذه الطريقة العقلائيّة، بل يحتاج إلى بيان أوفىٰ وأزيد من ذلك.

وأيضاً من المحتمل أنّ المذكور في السؤال، ما يصلح قرينة على أنّ المرجوع إليه شخص خاصّ أو عدّة معيّنة مخصوصة، لا يتأتّى فيه إلغاء خصوصيّتهم من جهة عدم اختلاف أنظارهم أو قلّته، مع كثرة الاختلاف بين فقهاء هذا العصر.

ومنها: رواية الكشّي عن موسى بن جعفر بن وهب، عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبتُ إليه ـ يعني أبا الحسن الثالث ـ أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب عليه السلام إليهما: (فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ

مسنٍّ في حبّنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهم كافوكما إن شاء الله)[١].

تقريب الاستدلال: أنّ مقتضى إطلاق الحكم فيها بالرجوع إلى من ثبت له إحدى هاتين الصفتين، هو جواز الرجوع إليها وإن وجد الأفضل منها ولو مع المخالفة بينهم في الفتوىٰ.

ولكنّها أيضاً ضعيفة السند، مضافاً إلى أنّ ظاهرها وأمثالها، أنّها في مقام توثيق عدّة من الرواة وتعريف أشخاصهم وتمييزهم، مع أنّ الرجوع إلى الثقة من المرتكزات في أذهان المسلمين بنحو العموم، فليست في مقام هذا الحكم الكلّي، مضافاً إلى عدم استفادة جواز الرجوع إلى كلّ فقيه وعالم منها، بل من ثبت له هاتان الصفتان في ذلك العصر، ومنع إلغاء الخصوصيّة عرفاً، كما تقدّم.

وأمّا الاستدلال للمطلوب ببعض الأخبار الآمرة بالرجوع إلى بعض الأشخاص المعيّنين من الرواة، مثل إرجاع ابن أبي يعفور إلى محمّد بن مسلم[٢]، ولذا قد يقال بدلالتها علىٰ جواز رجوع مجتهد إلىٰ مجتهد آخر، وقد تقدّم خلافه؛ لما عرفت من افتقاره إلى إلغاء الخصوصيّة عرفاً، وهو أيضاً ممنوع.

وأمّا إرجاع ابن أبي يعفور إلىٰ محمّد بن مسلم، فليس من قبيل إرجاع مجتهد إلى آخر في أخذ الفتوىٰ وتقليده؛ لينافي ما ذكرناه سابقاً من عدم جواز ذلك، بل لأجل أنّه كان عنده علوم تلقّاها من الأئمّة عليهم السلام، لايمكن معرفتها له إلّا بالرجوع إليه وتلقّيها منه، وهو أخذ الرواية منه مجرّداً، دون فتواه.

وأمّا التمسّك للمطلوب بالإجماعات المنقولة فهو أيضاً غير سديد؛ لأنّ

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ١٥ / ٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٥.

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٨٣ / ٢٧٢، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١، الحديث ٢٣.

الاستدلال بالإجماع إنّما يصحّ لو لم يكن في المسألة ما يحتمل استناد القائلين والمجمعين إليه؛ من بناء العقلاء أو حكم العقل، وفيما نحن فيه يحتمل استنادهم إلى بناء العقلاء أو حكم العقل، ومعه فليس الإجماع كاشفاً عن الحجّيّة ووجود النصّ المعتبر.

أدلّة وجوب الرجوع إلى الأفضل

استدلّ لوجوب تقليد الأعلم ـ مع مخالفته في الفتوىٰ لغير الأعلم ـ بالمقبولة[1]؛ حيث إنّه بعد فرض الراوي اختلاف الحَكَمين في الحكم، حكم عليه السلام بالرجوع إلى الأفقه والأعدل والأصدق، مع ظهور الرواية في الشبهات الحكميّة أو الأعمّ منها ومن الموضوعيّة، ومن المعلوم أنّ الحكم بتعيّن نفوذ حكم الأفقه مستلزم لتعيّن اعتبار رأيه ونظره؛ إذ لا يعقل عدم تعيّن اعتبار فتواه ـ التي هي مستند حكمه ـ واعتبار حكمه ونفوذه فقط، وبعد إلغاء خصوصيّة الدَّين والميراث تشمل فتواه في غير باب القضاء، فتدلّ على اعتبار فتواه بما أنّها فتواه مطلقاً تعييناً.

وفيه أوّلاً: أنّ ظاهر المقبولة هو تقديم من اجتمعت فيه هذه الصفات أجمع؛ للعطف فيها بالواو، لا تقديم الأفقه فقط، كما هو المطلوب.

وبعبارة أُخرى: مقتضاها اعتبار اجتماع هذه الصفات كلّها في الترجيح، لا بمجرّد الأفقهيّة.

وثانياً: تعيّن اعتبار حكمه في الشبهات الحكميّة وإن استلزم تعيّن اعتبار فتواه في ذلك؛ لما تقدّم من أنّه لا يعقل تعيّن اعتبار حكمه دون فتواه التي هي مستند حكمه، لكن لا ملازمة بينهما في جانب السلب في فتوىٰ المفضول وحكمه؛ بمعنىٰ أنّ عدم

١ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٥.

اعتبار حكمه وقضائه لايستلزم عدم اعتبار فتواه؛ لأنّه من المحتمل أنّ عدم اعتبار حكمه لانتفاء مقدّماته الأُخر، لا لعدم حجّيّة فتواه، وهذا احتمال عقلائيّ.

وثالثاً: لا نسلّم إلغاء الخصوصيّة بعد الفرق بين باب القضاء وبين باب الفتوىٰ؛ لعدم تعقّل أمر القاضي المتخاصمين بالاحتياط أو التجزية فيه في الأوّل دون الثاني، فقياس باب الفتوى عليه قياس مع الفارق.

الثاني ممّا استدلّ به لتعيّن وجوب تقليد الأعلم: أنّ رأي الأعلم أقرب إلى الواقع، وكلّ من هو كذلك تعيّن تقليده عقلاً، ينتج وجوب تقليد الأعلم تعييناً.

أمّا الصغرىٰ: فلأنّ نظره أصوب وأقرب إلى الواقع لفرض أعلميّته ، وهو أخبر بمجاري الأُصول والقواعد ومواقعها، وتمييز الدليل الحاكم عن المحكوم ومجاري البراءة والاشتغال وغير ذلك، والمفروض أنّ نظره أقرب إلى الواقع وطريق إليه وكاشف عنه.

وأمّا الكبرىٰ: فلأنّه إذا لم تكن لأنظار المجتهدين موضوعيّة وسببيّة، بل هي طريق كاشف عن الواقع، وأنّ ما هو المطلوب هو الأحكام الواقعيّة، فمع أقربيّة رأي الأعلم إلى الواقع يتعيّن لزوم اتّباعه وأخذ الفتوىٰ منه عقلاً.

إشكال المحقّق الخراساني قدس سره صغروياً

وأورد في «الكفاية» على الصغرىٰ : بأنّ فتوى غير الأفضل ربّما تكون أقرب من فتوى الأفضل؛ لموافقة فتواه لفتوىٰ من هو أفضل من هذا الأفضل من الأموات، فإنّ العقل لايرىٰ تفاوتاً بين الأقربيّة في الأمارة؛ لنفسها أو لأجل موافقتها لأمارة أُخرىٰ[1].

وأورد عليه بعض المحقّقين ـ الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره ـ في الحاشية:

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٥٤٤ .

بأنّ اعتبار الظنّ الحاصل من فتوى المجتهد ليس لأنّه ظنّ مطلق بالواقع، بل لأجل أنّه ظنّ خاصّ حاصل من رأي المجتهد المستند على الأدلّة الشرعيّة.

وحينئذٍ فما ذكره : من عدم الفرق بين الأقربيّة، لنفسه أو لموافقته لأمارة اُخرىٰ.

فيه : أنّ رأي الميّت في نفسه ليس حجّة، وضمّ الحجّة إليه لايفيد شيئاً من القوّة، فإنّ إلحاق الظنّ الغير المعتبر بالظنّ المعتبر كالحجر في جنب الإنسان، وحينئذٍ فالفرق بين المرجّحات الداخليّة والخارجيّة قويّ[1]. انتهى حاصله.

أقول : هذا الإيراد ــ مع قوّة فهمه‌ تَيِّرُّ ودقّة نظره ــ عجيب منه، فإنّه‌ تَيِّرُّ خلط بين الصغرى والكبرىٰ، وإشكال صاحب الكفاية إنّما هو على الصغرىٰ؛ أي أنّ رأي الأعلم أقرب إلى الواقع، فأشكل في «الكفاية» علىٰ ذلك بعدم عموميّة ذلك؛ أي كلّيّة الصغرىٰ، وإشكاله‌ تَيِّرُّ في محلّه؛ لما أفاده: من أنّه ربّما يوافق رأي غير الأفضل رأي الأفضل من هذا الأفضل من الأموات، فمقصوده‌ تَيِّرُّ من هذا الإشكال نفي الصغرىٰ لا الكبرىٰ، وهي حجّيّة ما هو أقرب إلى الواقع عقلاً؛ فلايرد عليه ما ذكره : من الفرق بين المرجّحات الداخليّة والخارجيّة.

وبالجملة : إشكال «الكفاية» إنّما هو على الصغرىٰ، والإيراد المذكور عليه إنّما هو راجع إلى الكبرى، فهو في غير محلّه.

إشكال المحقّق الخراساني‌ تَيِّرُّ كبروياً

وأمّا الكبرىٰ: فأورد عليها في «الكفاية» أيضاً بما حاصله بتقريب منّا: أنّ الكلام هنا ليس في بناء العقلاء على تعيّن تقليد الأعلم، ولا لأنّه مقتضى الأصل

---

١ ـ نهاية الدراية ٣ : ٢١٥ .

العقلي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ للفراغ عن البحث فيها، بل المقصود هنا إقامة برهان مركّب من صغرىٰ وجدانيّة وكبرىٰ عقليّة، فيرد على الكبرىٰ: أنّ حكم العقل فيها: إن كان لأجل إحاطته بجميع ملاكات الأحكام الشرعيّة، فحكمه حينئذٍ قطعيّ جزميّ؛ بحيث لو ورد في الشرع ما هو بخلافه تعيّن طرحه؛ لأنّه خلاف الحكم العقلي القطعي، فهو ممنوع؛ لأنّه لم يعلم أنّ ملاك حجّيّة رأي الغير تعبّداً ـ ولو على نحو الطريقيّة ـ هو القرب إلى الواقع، ولعلّه لملاك هو في الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دَخْل في الاعتبار.

وبعبارة أُخرى : ليس مطلوب الشارع هو الأحكام الواقعيّة، وإلّا تعيّن الاحتياط وإن استلزم العسر والحرج واختلال النظام، ولما صحّ التعبّد بالأمارات والأُصول، بل التعبّد بقول الأعلم أيضاً؛ للعلم بعدم مطابقة جميع فتاواه للواقع دائماً، فدعوى أنّ مطلوب الشارع هو الأحكام الواقعيّة خلاف ضرورة الفقه؛ ضرورة ثبوت التعبّد بالأمارات والأُصول، بل يعلم بعدم مطلوبيّة التجزّي في الاحتياط شرعاً أيضاً، بل المطلوب هي الأحكام الواقعيّة من طريق العمل بالأمارات والأُصول وسلوكها، وحينئذٍ فللشارع أن يحكم بتخيير المقلّدين بين تقليد الأعلم وغيره، بل له التعبّد بتعيّن الرجوع إلى غير الأعلم، فمع عدم امتناع ذلك لم تتمّ الكبرى المذكورة؛ لأنّ حكم العقل لايجتمع مع احتمال الخلاف.

وإن أُريد أنّ الأقربيّة إلى الواقع هي تمام الملاك، فهو ممنوع.

وإن أُريد أنّه يمكن دَخْل الأقربيّة إلى الواقع في تعيّن الرجوع إلى الأعلم، مع قطع النظر عن الجهات الأُخر، فهو لايفيد المطلوب[1].

وأورد عليه **المحقّق المذكور في الحاشية** : بأنّه إن أراد عدم دَخْل القرب إلى

١ ـ كفاية الأُصول : ٥٤٤ .

الواقع في حجّيّة قول المفتي أصلاً، فهو منافٍ لطريقيّة رأيه إلى الواقع، مع اعترافه بأنّ رأي المجتهد حجّة من باب الطريقيّة.

وإن أراد أنّه ليس له تمام الدَّخْل فيها، بل جزؤه، وأنّ هنا خصوصيّة أُخرى دخيلة في حجّيّة رأيه أيضاً بنحو جزء الموضوع، فـإمّا أنّ تـلك الخصوصيّة جـزء المقتضي للحجيّة، أو شرط لها.

والأوّل: لايُنافي وجوب تقليد الأعلم تعييناً؛ لأنّه عليه يشترك رأي الأعلم وغير الأعلم في جميع الخصوصيّات، لكن في رأي الأعلم خصوصيّة أُخرى هي جزء المقتضي لحجّيّته، وهي الأقربيّة إلى الواقع المنتفية في رأي غير الأعلم، وحينئذٍ يجب تقديم الأعلم.

لا أقول: إنّه يقدّم على غير الأعلم في جميع الخصوصيّات.

بل أقول: إنّ تلك الخصوصيّة الموجودة في رأيه المفقودة في رأي غيره، أوجبت تقديمه علىٰ غيره بنحو الإطلاق، أي كون الخصوصيّة شرطاً.

وعلى الثاني: فعدم منافاته لوجوب تقليد الأعلم أوضح؛ لأنّ الخـصوصيّة الزائدة لا دَخْل لها في قرب الآراء إلى الواقـع وبُعدها عـنه؛ لأنّ المـلاك في القـوّة والضعف في المقتضي، لا في الشرائط، والمفروض أنّ المقتضي في رأي الأعلم أقـوىٰ، فوجب تقديمه، ولهذا لا مجال لمقايسة المقام على اعتبار البصر والكتابة في القـاضي؛ لأنّها مع الفارق؛ لأنّ المعتبر في القاضي هو أصل البـصر والكـتابة، لاقـوّة البـصر وجودة الكتابة، بخلاف الفتوى ورأي المجتهد؛ حيث إنّه طريق إلى الواقع، فيعتبر فيه قوّة النظر والرأي.

نعم لو قلنا بأنّ المراد بالأعلميّة قوّة نظره؛ ـ بمـعنى عدم زوال رأيه بـتشكيك المشكّك، لا أنّ نظره أقرب إلى الواقع وأصوب ـ صحّت المقايسة المذكورة.

ثمّ قال: ومن هنا يمكن إقامة دليل آخر علىٰ وجوب الرجوع إلى الأعلم، وإن

فرض عدم أقربيّة رأي الأعلم إلى الواقع، أو قلنا بعدم دَخْل الأقربيّة إلى الواقع في المقام، وهو أنّه إذا كان الأعلم أجود استنباطاً، وأخبر بمجاري الأُصول وغيرها تعيّن الرجوع إليه عقلاً؛ لإذعان العقل بلزوم تقديمه وإدراكه له؛ لأنّ التسوية بينه وبين المفضول مثل التسوية بين العالم والجاهل، لا أنّ العقل متوقّف في ذلك[1]. انتهى حاصله.

أقول: لاريب في دَخْل القرب إلى الواقع في حجّيّة رأي المجتهد؛ لما تقدّم من أنّ رأيه أمارة إلى الواقع، لكنّ المدّعى هو أنّ علّة جعل الأمارة شرعاً، لاتنحصر في وجود المقتضي وانتفاء المانع، وبعبارة أُخرى: ليست العلّة في جعل حجّيّة الأمارات منحصرة بالمقتضي والمانع، بل يمكن وجود مصالح عامّة هي العلّة في جعل الأمارات، مع أنّه كثيراً مّا تخالف الواقع، كعدم لزوم العسر والحرج واختلال النظام، وإلّا يلزم عدم كون الشريعة سمحة سهلة، فليس التعبّد برجوع الجاهل إلى العالم وتقليد المجتهد في الأحكام الشرعيّة لخصوصيّة زائدة، بل لأجل مراعاة مصالح عامّة، لاينافي ذلك مطلوبيّة الأحكام الواقعيّة للشارع، نعم في موارد عدم إصابة الأمارة للواقع، لابدّ وأن يرفع اليد عن الأحكام الواقعيّة.

فما ذكرهُ ﷺ: من أنّ القرب إلى الواقع إمّا جزء المقتضي لحجّيّة فتوى المجتهد، أو شرط، غير صحيح، فليس الأمر دائراً بينهما.

وأمّا الوجه الأخير الذي ذكره لوجوب تقليد الأعلم، ففيه: أنّه تقريب لأقربيّة فتواه إلى الواقع؛ حيث قال: إنّ الأعلم أجود استنباطاً، وهو صحيح.

لكن ما ذكره ﷺ: من إذعان العقل بعدم التساوي بينهما، وأنّ التساوي بينهما كالتساوي بين العالم والجاهل.

---

١ ـ نهاية الدراية ٣: ٢١٥ ـ ٢١٦.

فيه : أنّ اللّازم ممّا ذكره هو أنّه لو ورد التعبّد بقيام أمارة أو دلالة آية علىٰ جواز تقليد غير الأعلم هو طرحه؛ لأنّه خلاف ما أذعن به العقل وحكم به، ولا أظنّ أن يلتزم هوقدس سره به.

فتلخّص : أنّه لا دليل علىٰ تعيّن تقليد الأعلم، وما تقدّم: من بناء العقلاء عليه، وحكم العقل بالتعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، غير سديد فيما لو وافقت فتوىٰ غير الأعلم فتوى الأعلم من هذا الأعلم؛ من الأموات أو من الأحياء الذي لايجوز تقليده لفسقه ونحوه، بل الأمر حينئذٍ دائر بين التعيينيّين، لا التعيين والتخيير، وكذلك بناء العقلاء، فإنّه غير مسلّم في هذا الفرض الذي يكون رأي غير الأعلم أقرب إلى الواقع من جهة أُخرى، فالحكم بتعيّن الرجوع إلى الأعلم بنحو الإطلاق غير سديد، وغاية ما في المقام: أنّ مقتضى الشهرة المدّعاة في تعيّنه[1] ـ بل الظاهر من المحقّق الثاني تسالم الأصحاب عليه وعدم النكير من أحد عليه[2] ـ هو أنّه أحوط.

هذا كلّه فيما لو علم بمخالفة المفضول للفاضل في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً في الفتاوىٰ المحصورة.

أمّا لو لم يعلم بمخالفتهما في الفتوىٰ أصلاً، أو علم إجمالاً بها في فتاواهما الغير المحصورة، فيمكن دعوى بناء العقلاء على جواز الرجوع إلى المفضول، وكذلك دعوى شمول إطلاق الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الفقهاء له، إن لم نقل بشموله للصورتين الأوّلتين، فإنّ إطلاق الأمر بالرجوع إليهم ـ مع احتمال المخالفة بينهما في الفتوى ـ دليل على الجواز. هذا كلّه في المتفاضلين في العلم.

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٢٧٦ .

٢ ـ قاله في حاشيته على الشرائع على ما نقله عنه في الوافية : ٣٠١ ، وراجع مطارح الأنظار : ٢٧٥ .

في حال المجتهدين المتساويين في الفضل

أمّا المجتهدان المتساويان في الفضل فالأقسام المتقدّمة متصوّرة فيه أيضاً: من أنّه إمّا أن يعلم بمخالفتها في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً في المحصور والغير المحصور، أولا؛ بل يحتمل ذلك، أو يقطع بموافقتها فيها.

توضيح الكلام فيه : أنّ مقتضى القاعدة عقلاً وعرفاً في صورة العلم بالمخالفة تفصيلاً أو إجمالاً في المحصور هو التساقط؛ لما تقدّم: من أنّ حجّيّة فتوى الفقيه إنّما هي على الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع، لا الموضوعيّة والسببيّة، ومع تعارضها يستحيل الكشف عن الواقع. نعم لا مانع من العمل على وفق أحدهما الموافق للاحتياط، كما لو كان رأي أحدهما وجوب صلاة الجمعة وفتوى الآخر جوازها، فإنّه لا مانع من العمل بالأوّل والإتيان بها، لكن ليس أحدهما أقرب إلى الواقع، فإنّ الاحتياط حسن لامتعيّن.

هذا كلّ الكلام علىٰ وفق القواعد الأوّليّة.

وأمّا ما هو مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة والأخبار، فقد يقال: إنّ حكم العقل بتساقطها في الفرض ليس إلزاميّاً حتميّاً؛ بأن يمتنع التعبّد بأحدهما شرعاً، بل يمكن وقوع التعبّد بذلك، وحينئذٍ فيمكن الاستدلال لجواز ذلك بالأخبار، مثل ما في التوقيع: (وأمّا الحوادث الواقعة...) إلى آخره[1]، وقوله عليه السلام : (فاصمدا في دينكما على كلّ مُسِنٍّ في حبّنا...) إلى آخره[2]، وأمثال ذلك.

---

١ ـ إكمال الدين : ٤٨٣ / ٤، الغيبة : ٢٩٠ / ٢٤٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٩ .

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ١٥ / ٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات

تقريب الاستدلال ـ على ما نقل عن شيخنا الحائري[1] ـ : هو أنّا وإن لم نقل بشمول الأخبار ـ الواردة في اعتبار خبر الثقة ـ لما نحن فيه، لكن لا مانع من شمول إطلاق الأخبار ـ الدالّة على اعتبار فتوى الفقيه ـ لصورة تعارضها؛ للفرق بين المقامين؛ لأنّ أخبار الثقات كثيرة متشتّة في أبواب الفقه، وقد اُمرنا بالأخذ بكلّ واحد منها تعييناً؛ لأنّ مفادها أنّ كلّ واحد منها حجّة كذلك، والحجّة التعيينيّة ممتنعة في المتعارضين؛ لامتناع حجّيّة كلّ واحد من المتعارضين تعييناً، بل لابدّ أن يكون بنحو التخيير، ولايمكن شمول دليل واحد لكلتا الصورتين؛ يعني دلالته على حجّيّة كلّ خبر في غير صورة التعارض تعييناً، وفي صورة التعارض تخييراً، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّه ليس مفادُ الأخبار الدالّة على اعتبار فتوى الفقيه، اعتبارَ رأي كلّ فقيه تعييناً بالنسبة إلى كلّ فتوى من فتاويه، فإنّ لكلّ فقيه أن يفتي من أوّل الفقه إلى آخره، ولا معنى للأمر بأخذ فتوىٰ كلّ واحد من المجتهدين، فلابدّ أن يكون المأمور بالأخذ منه هو صرف وجود الفقيه، لا كلّ واحد، وقوله عليه السلام : (كلّ مسنٍّ في حبّنا) لايراد منه كلّ واحد منه عرفاً، بل المراد صرف وجوده، وحينئذٍ فيمكن دعوىٰ شمول إطلاق تلك الأخبار لاعتبار فتوى صِرف وجود الفقيه؛ سواء وافقت فتواه فتاوى سائر الأفراد، أم لا.

أقول : أمّا ما أفاده أوّلاً : من عدم إمكان شمول الأخبار الدالّة على اعتبار خبر الثقة لصورة التعارض .

ففيه أوّلاً : أنّه يمكن أن يقال: إنّ مفاد الأخبار هو حجّيّة كلّ واحد من أفراد الثقة تعييناً، وإحالة حكم صورة التعارض إلى حكم العقل، كما تقدّم نظير ذلك في المتزاحمين.

← القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٤٥ .

١ ـ اُنظر البيع ، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٦٧ ـ ٤٦٨ .

وثانياً : علىٰ فرض تسليم الفرق بين ما نحن فيه وبين باب التزاحم؛ لوجود لمقتضي في المتزاحمين معاً، بخلاف ما نحن فيه؛ بناءً على الطريقيّة كما هو الحقّ، لكن تقدّم في باب الاشتغال : بيان إمكان شمول قوله عليه السلام : (كلّ شيء حلال)[1] لأطراف العلم الإجمالي والشبهات البدويّة معاً، مع أنّ شموله للشبهـات البَدْوية بنحو التعيين، ولأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير، مع أنّه دليل واحد، وأنّه يمكن الترخيص في كلّ واحد منهما بدليل واحد؛ لوجوه نذكر واحداً منها، وهو أنّ لقوله عليه السلام (كلّ شيء حلال) عموماً أفرادياً بالنسبة إلى كلّ واحد من المصاديق وإطلاقاً أحوالياً بالنسبة إلى حالات الأفراد، فمفاده أنّ كلَّ فرد من أفراد المشكوك حلّيّتهُ حلالٌ مطلقاً؛ أي مع ارتكاب الآخر وعدمه، لكن يقيّد الإطلاق المذكور في أطراف العلم الإجمالي بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر مع بقاء العموم بحاله، والنتيجة حينئذٍ الترخيص في كلّ واحد من أفراد الشبهة البدْويّة تعييناً، وفي أطراف العلم الإجمالي تخييراً؛ من دون استلزامه لحاظ حكمين مختلفين في دليل واحد، فيمكن جريان هذا البيان في دليل حجّيّة خبر الثقة، وشموله لصورة تعارض الخبرين بنحو التخيير.

وأمّا ما ذكره من إمكان ذلك فيما نحن فيه، ففيه : أنّ مجرّد الإمكان لايفيد في ثبوت وقوعه.

ودعوى شمول إطلاق الأمر بالرجوع إلى الفقيه لصورة العلم باختلاف الفتاوى أيضاً، مع كثرة الآراء المختلفة لهم.

ممنوعة؛ لما تقدّم من أنّ قوله عليه السلام : (اصمدا في دينكما على كلّ مسنٍّ في حبّنا...) إلى آخره، ليس في مقام إيجاب الرجوع إلى الفقيه؛ لأنّه أمر مرتكز في أذهان العقلاء ومعلوم، بل هو وأمثاله في مقام تشخيص من يرجع إليه وتعيين مصداقه، نظير

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩ ، وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠ ، كتاب التجارة ، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

ما تقدّم في الأخبار التي استدلّ بها لحجّيّة خبر الثقة، بل لا تعرّض في الرواية للفقيه، فإنّ المراد من قولهعليه‌السلام: (كلّ مسنّ في حبّنا...) إلى آخره، هو اعتبار التشيّع الراسخ فيه في المرجوع إليه، فلا إطلاق لها يشمل ما نحن فيه، نظير أمر المريض بالرجوع إلى الطبيب، فإنّه لا إطلاق له يشمل صورة العلم باختلافهم في الأنظار.

واستدلّ لذلك أيضاً بالمقبولة[1]؛ حيث إنّه يستفاد ـ من حكمهعليه‌السلام بترجيح قول الأفقه في صورة الاختلاف ـ أنّ مناط الحجّيّة موجود في قول غير الأفقه أيضاً، إلّا أنّه يرجّح قول الأفقه بالأفقهيّة، وهو مستلزم للتخيير عند تساويهما في الفقه[2].

وفيه: أنّ الرواية دالّة على تقديم حكم الأفقه، وأنّه لايلتفت إلى الآخر، ثمّ الأخذ بالأشهر، وترك الشاذّ النادر؛ لأنّ الأوّل بيّن الرشد، والآخر بيّن الغيّ، ثمّ بترجيح ما يخالف العامّة؛ لأنّ الرشد في خلافهم، فمن أين يستفاد منها حجّيّةُ قول كلّ واحد منهما، ووجودُ ملاك الحجّيّة في غير الأفقه والأشهر، ولكن يرجّح الأفقه بالأفقهيّة على الآخر، مع الحكم فيها بعدم الالتفات إلى الآخر وترك الشاذّ النادر؛ فمن أين يستكشف منه وجود ملاك الحجّيّة في الآخر؛ ليستلزم التخيير عند التساوي؟!

ويشهد لما ذكرنا: أنّه عليه‌السلام حكم بالاحتياط عند فقد المرجّحات، لا التخيير بينهما، مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يصحّ بناءً على الموضوعيّة والسببيّة في حجّيّة فتوى الفقيه، لا على الطريقيّة، وتقدّم أنّ الحقّ هو اعتبار فتوى الفقيه على الطريقيّة، وحينئذٍ فلايستفاد ـ من الأمر بتقديم حكم الأفقه ـ وجود الملاك في الآخر أيضاً.

واستدلّ[3] **أيضاً**: بما رواه الكلينيقدس‌سره عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ درر الفوائد : ٧١٤، البيع، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٦٦.

٣ ـ درر الفوائد : ٧١٤.

ابن عيسى والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، وكلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال : (يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّىٰ يلقاه).

قال الكليني رحمه الله : وفي رواية أُخرىٰ: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)[1].

وفي رواية أُخرى لسماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قلت : يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه.

قال : (لاتعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت : لابدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال : (خذ بما فيه خلاف العامّة)[2].

وتقدّم احتمال اتّحادها مع ما قبلها.

تقريب الاستدلال بها ـ على ما حكي عن شيخنا الحائري رحمه الله ـ : هو أنّ اختلاف الرجلين في أمر، ليس في مجرّد نقل ألفاظ الرواية من دون رأي للناقلين لها، فإنّه لايصدق عليه الاختلاف في الأمر، بل لابدّ أن يراد منه الاختلاف في الأمر، بل لابدّ أن يراد منه الاختلاف في نظريهما ورأييهما المستندين إلى الروايتين، مضافاً إلى أنّ قوله: «أحدهما يأمرنا، والآخر ينهانا»، أيضاً ظاهر في اختلافهما في نظريهما المستندين إلى الروايتين.

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٣ / ٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٥ و ٦ .

٢ ـ الاحتجاج : ٣٥٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الحديث ٤٢ .

وعلىٰ فرض تسليم عدم صدق ذلك في اختلاف رأي المجتهدين المستندين إلى الرواية، نقول: إنّ قوله في مرسلة الكليني قدس سره: (بأيّهما أخذتَ من باب التسليم...)، تعليل للحكم بالتخيير، وإنّ العلّة له هو التسليم والانقياد، وهذا التعليل جارٍ في اختلاف آراء المجتهدين المستندة إلى الأخبار أيضاً[١]. انتهى المحكّى عنه قدس سره.

أضف إلى ذلك دعوى إلغاء الخصوصيّة العرفيّة، فإنّها كما تعمّ الخبرين المنقولين بالمعنى كذلك الآراء المستندة إليها.

ولكن لايخفى ما فيه، فإنّه عليه السلام أمر بالإرجاء والتأخير إلى ملاقاة الإمام، وقوله عليه السلام: (في سعة) ظاهر في أنّه في السعة في أمر الواقعة، لا العمل بأحد الخبرين والتخيير في الأخذ بأحدهما، ولهذا قال عليه السلام في روايته الأُخرى: (لاتعمل بواحد منهما)، فهذه الرواية على خلاف المطلوب أدلّ، على فرض شمولها لاختلاف الآراء وعدم اختصاصها باختلاف الروايات.

وأمّا مرسلة الكليني قدس سره فعلى فرض الإغماض عن ضعف سندها، لايفهم منها تعليل أصلاً، وليت شعري من أين يستفاد منها: أنّ علّة التخيير هو التسليم لأمر الله؛ حتّى يتعدّى عن موردها إلى اختلاف المجتهدين في الفتوىٰ، وأن يقال: كلّ ما فيه التسليم لأمر الله ففيه التخيير، مع أنّ التسليم في الروايات غير التسليم في الفتاوىٰ، فلا وجه للتعدّي إليها.

وأمّا قضيّة إلغاء الخصوصيّة فقد تقدّم: أنّه إنّما يُسلّم لو فُهم ذلك المعنى من اللفظ، مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع»، الممنوع في المقام.

وأمّا رواية الصلاة في المحمل[٢] فقد عرفت: أنّ السؤال فيها إنّما هو عن الحكم

---

١ ـ راجع درر الفوائد: ٧١٤ ـ ٧١٥.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣، وسائل الشيعة ٣: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٥، الحديث ٨.

الواقعي، وهي بمعزل عن مسألة التخيير.

وأمّا الاستدلال بسائر أخبار التخيير فقد تقدّم سابقاً: أنّا استقصينا الأخبار فلم نجد ما يصلح للاستدلال به سنداً ودلالة، إلّا رواية واحدة أو روايتين، والواضحة الدلالة منها ـ رواية عوالي اللآلي[1] مرفوعاً عن زرارة ـ تختصّ باختلاف الروايات، لا الفتاوىٰ، فإنّ المناط هو الانفهام العرفي من الأخبار، لا الدقائق العقليّة، والاختلاف في الرأي في الانفهام العرفي غير اختلاف الخبرين والحديثين.

١ ـ عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢ .



الفصل الثاني

حول شرط الحياة لمرجع التقليد

اختلفوا في اشتراط الحياة في المجتهد الذي يرجع إليه وتؤخذ فتواه للعمل بها على أقوال : ثالثها التفصيل بين التقليد الاستمراري والابتدائي؛ بالاشتراط في الثاني دون الأوّل[1].

والمشهور بين أصحابنا الاشتراط مطلقاً[2]، بل ادّعى في «جامع المقاصد» عليه الإجماع[3]، وحكى عن الشهيدﷺ أنّه قال: إنّي تفحّصت كلمات الفقهاء، ولم أجد من ذهب إلى عدم الاشتراط[4].

والقول الثاني في خِيَرَة الأخباريّين[5] وبعض أهل الفتوىٰ من أصحابنا ،

---

١ ـ الفصول الغروية : ٤٢٢ سطر ٢٨ ، العروة الوثقىٰ ١ : ١٠ ، مسألة ٩ .

٢ ـ معالم الدين : ٢٤٢ ، مناهج الأحكام والأُصول : ٣٠٢ ، مطارح الأنظار : ٢٥٢ ، كفاية الأُصول : ٥٤٤ ـ ٥٤٥ .

٣ ـ أُنظرْ مطارح الأنظار : ٢٥٣ سطر ١٦ .

٤ ـ نفس المصدر .

٥ ـ الفوائد المدنية : ١٤٩ ـ ١٥٠ ، الأُصول الأصيلة: ١٥٠ ، ونقله عنهم في مطارح الأنظار :

كالمحقّق القمّي قدّس سرّه[1].

مقتضى الأصل في جواز تقليد الميّت

وقبل الشروع في البحث لابدّ من بيان مقتضى الأصل والقاعدة الأوّليّة فيه، فقد يقال: إنّ مقتضى الأصل عدم جواز تقليد الميّت، وإنّ الجواز يفتقر إلى الدليل.

توضيح ذلك: أنّ الذي تتحقّق به براءة الذمّة وفراغها عن التكاليف الواقعيّة، ويوافقه حكم العقل هو الإتيان بها قطعاً بالعلم التفصيلي، أو الإجمالي بالاحتياط، وأمّا ما وراء القطع من الأمارات والأُصول، فبراءة الذمّة بالعمل بها يحتاج إلى الدليل إمّا تأسيساً من الشارع المقدّس، أو إمضاء والأمر في المقام دائر بين تقليد الحيّ والرجوع إليه من بين المجتهدين، وبين جواز الرجوع إلى الميّت منهم أيضاً، والأوّل مقطوع الجواز؛ لقيام الدليل عليه، والثاني مشكوك فيه، وتقدّم مراراً: أنّ مقتضىٰ حكم العقل ـ لو خُلّي وطبعه ـ في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هو التعيين.

ويرد عليه ما تقدّم أيضاً ـ في الإشكال على هذا الأصل في مسألة وجوب تقليد الأعلم ـ من أنّه بهذه الكلّيّة ممنوع، فإنّه وإن صحّ في صورة تساوي المجتهدين الحيّ والميّت في الفضل والعلم والورع والصدق؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير، فإنّ احتمال اشتراط الموت في مرجع التقليد مقطوع العدم، بخلاف اشتراط حياته، ولكنّه في صورة أفضليّة الميّت من الحيّ ـ أو أورعيّته وأصدقيّته منه ـ لا يتمّ؛ لاحتمال تعيّن الرجوع إلى الأعلم الميّت شرعاً؛ لفرض أنّه أجود استنباطاً للأحكام الواقعيّة من الحيّ، وأصوب نظراً، وأحسن إدراكاً منه، فيحتمل تعيّن الرجوع إليه

← ٢٥٢، وكفاية الأُصول: ٥٤٤.

١ ـ قوانين الأُصول ٢: ٢٧٣.

شرعاً؛ لأنّ المفروض أنّ رأيه أمارة وطريق إلى الأحكام الواقعيّة، كما يحتمل تعيّن الرجوع إلى الحيّ؛ لاحتمال اشتراط الحياة في المقلّد، وحينئذٍ فهو من قبيل دوران الأمر بين التعيينيّين، لا بين التعيين والتخيير.

نعم يمكن تقرير الأصل بنحو آخر : وهو أنّ الإجماع قائم على عدم تعيّن الرجوع إلى الميّت؛ وإن كان أعلم وأفضل وأصدق؛ لعدم ذهاب أحد من الفقهاء إلى تعيّنه، بل الأقوال بين تعيّن الرجوع إلى الحيّ، وبين التخيير بينه وبين الرجوع إلى الميّت. فبملاحظة هذا الإجماع والاتّفاق نقطع بعدم تعيّن الرجوع إلى الميّت مطلقاً، مع احتمال تعيّن الرجوع إلى الحيّ.

وبعبارة أُخرى : احتمال تعيّن الرجوع إلى الميّت الأعلم من الحيّ وان كان متحقّقاً ـ لو خُلّينا وأنفسنا ـ لكنّه منفيّ قطعاً بملاحظة الإجماع المنقول متكرّراً على تعيّن الرجوع إلى الحيّ، مع ما تقدّم من عدم ذهاب أحد من العلماء إلى تعيّن الرجوع إلى الميّت، كما تقدّم عن الشهيد ﭬ، وحينئذٍ فالمقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

التمسّك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

لكن استدلّ لجواز تقليد الميّت ابتداءً واستدامة حتّىٰ بالنسبة إلى غير الموجودين في زمان حياة ذلك المجتهد بالاستصحاب، وقُرّر هذا الاستصحاب بوجوه متقاربة:

الأوّل : استصحاب حكم المجتهد، فيقال: إنّه كان جائز التقليد لكلّ مكلّف عامّيّ في زمان حياته، ويشكّ في بقاء الجواز بعد موته، والأصل بقاء الجواز.

الثاني: استصحاب حكم العامّي المستفتي؛ بأن يقال: كان يجوز له تقليد هذا المجتهد في زمان حياته؛ والرجوع إليه والعمل على طبق فتواه؛ مثلاً : كان لكلّ مكلّف الرجوع إلى العلّامة ﭬ في عصره، وأخذ فتواه والعمل بها ، ويشكّ في بقاء الجواز بعد موته، فيستصحب.

الثالث : استصحاب حجّيّة رأيه ـ الثابتة في حياته ـ بعد موته.

الرابع : الاستصحاب التعليقي؛ بأن يقال: إن كان هذا المكلّف مدركاً لزمان حياته كان تقليده إيّاه جائزاً ، فالآن كما كان.

الخامس : استصحاب الأحكام الفرعيّة الثابتة بفتوى الميّت في زمان حياته؛ حيث إنّها طريق معتبر إلى الأحكام الواقعيّة.

السادس : استصحاب الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى الأمارات بناءً على القول بجعل المماثل... إلى غير ذلك من التقريبات المتقاربة.

الإشكالات التي أُورد على الاستصحاب

وأُورد عليها بوجوه :

الوجه الأوّل : أنّه لا يخلو: إمّا أن يراد استصحاب الحكم الثابت في زمان حياته بنحو القضيّة الخارجيّة: أي للموجودين في زمان حياة المجتهد، وإمّا بنحو القضيّة الحقيقيّة؛ بأن يقال ـ كما ذكروا ـ : كلّ مكلّف لو وجد في زمان حياته، فهو بحيث لو وجد فيه جاز له الرجوع إليه وتقليده، والآن كما كان.

فعلى الأوّل : فهو وإن صحّ بالنسبة إلى الموجودين في زمان حياته، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى المعدومين فيه، الذي هو المطلوب.

وعلى الثاني : فإن أُريد استصحاب الحكم الثابت في زمانه بنحو القضيّة الحقيقيّة منجّزاً، فلا حالة سابقة له بالنسبة إلى من لم يدرك زمان حياته؛ لأنّه لم يثبت بالنسبة إليه حكم منجّز فعليّ بجواز تقليده ليستصحب.

وإن أُريد استصحابه بنحو التعليق ففيه : أنّ الاستصحاب التعليقي إنّما يصحّ فيما لو كان التعليق شرعيّاً، لكن التعليق فيما نحن فيه ليس كذلك، بل هو عقليّ؛ حيث إنّ الحكم المذكور إنّما ورد في الشرع منجّزاً، غاية الأمر أنّ للعقل إرجاعه إلى

التعليق؛ لحكمه بأنّه على تقدير وجود هذا المكلّف في زمان حياة هذا المجتهد، جاز له تقليده، فيستصحب هذا الحكم التعليقي العقلي، ومثل هذا الاستصحاب لا يثمر ثمرة، ولا ينتج حكماً.

أقول : هذا الإشكال غير متوجّه؛ وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ كلّ واحدة من القضايا الحقيقيّة والخارجيّة، من القضايا البتّيّة لا الشرطيّة، وكما أنّ الحكم الثابت في الأُولى متعلّق بعنوان كلّيّ، كذلك في الثانية، غاية الأمر أنّ العنوان في الخارجيّة مقيّد بقيد، لا ينطبق إلّا على الأفراد الموجودة محقّقاً، وليس الحكم فيها متعلّقاً بذات الأفراد وأشخاصها الخارجيّة، وليس مفاد القضيّة الحقيقيّة ـ مثل: «كلّ نار حارّة» ـ كلّما لو وجد كان ناراً، فهو بحيث لو وجد كان حارّاً، بل إنّما ذكروا ذلك في مقام التقريب إلى أذهان المتعلّمين، وإلّا فهو في غاية الوضوح من الفساد، وكلّ قضيّة ـ سواء المحصورات، أم المطلقات التي هي في حكم المحصورات الإخباريّة والإنشائيّة ـ هي قضيّة واحدة؛ وإخبار واحد، أو إنشاء واحد، فكما أنّ قولنا : «كلّ نار حارّة» إخبار واحد عن عنوان قابل الانطباق على الكثير، لا أنّه إخبارات متعدّدة بعدد مصاديق ذلك العنوان، ولذا لو قال: «كلّ نار باردة» فهو كذب واحد، لا أكاذيب متعدّدة، كذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَىٰ ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] إنشاء وجعل واحد لوجوب الحجّ على عنوان المستطيع القابل للصدق على كثيرين، لا أنّه إنشاءات متعدّدة.

إذا عرفت ذلك نقول : إنّ نظير هذا الإيراد المزبور، وارد على استصحاب عدم النسخ المتّفق عليه بين العلماء؛ بأن يقال: إن أُريد استصحاب الحكم الثابت أوّلاً على المكلّفين بنحو القضيّة الخارجيّة، فلا يفيد بالنسبة إلى الغير الموجودين في الزمان السابق.

---

١ ـ آل عمران (٣) : ٩٧.

وإن أُريد استصحابه بنحو القضيّة الحقيقيّة : فإمّا أن يراد استصحاب الحكم المنجّز، فلم يكن هذا الحكم منجّزاً بالنسبة إلى المعدومين في الزمان السابق الموجودين في هذا الزمان، أو يراد الاستصحاب التعليقي فلا مجال له في التعليقات العقليّة.

فكما يجاب عنه فيه : بأنّ المقصود استصحاب الحكم المنجّز الثابت على العنوان الكلّي؛ لاحتمال زواله عن هذا العنوان باحتمال النسخ، ويترتّب عليه بقاء وجوب الحجّ على عنوان المستطيع مثلاً، فيجب على كلّ من استطاع إليه سبيلاً في هذا الزمان، كذلك يجاب عن الإيراد المذكور فيما نحن فيه: بأنّ المراد هو استصحاب الحكم الفعلي المنجّز، المتعلّق بعنوان كلّيّ في زمان حياة المجتهد، وهو جواز تقليد كلّ مجتهد جامع للشرائط ـ المنطبق على العلّامة ﭭ مثلاً ـ بالنسبة إلى كلّ مكلّف، أو استصحاب حكم المجتهد؛ لقولهعليه‌السلام : (أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمرمولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه)[١]، فإنّه لا إشكال في جريان استصحاب هذا الحكم الفعلي المنجّز ـ المتعلّق بالعنوان الكلّي في زمان حياته ـ في هذا الزمان أيضاً، لو شكّ في بقائه، فكما أنّه لو وجد المكلّف في زمان حياته، وانطبق عليه عنوان متعلّق الحكم، وجب عليه تقليده، كذلك في هذا الزمان، فإنّه نتيجة هذا الاستصحاب، وليس مثبتاً، وإلّا يلزم سدّ باب الاستصحاب رأساً، فهذا الإيراد غير متوجّه.

الوجه الثاني من الإيرادات : ما أورده المحقّق صاحب الكفاية، وحاصله: أنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، والمناط في بقائه وعدمه هو نظر العرف، لا الدِّقّة العقليّة، وليس الموضوع فيما نحن فيه ـ وهو رأي المجتهد وظنّه بعد موته ـ باقياً عرفاً؛

---

١ ـ الاحتجاج : ٤٥٧ ، تفسير الإمام العسكري: ١٢٠، وسائل الشيعة ١٨: ٩٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٠ ، الحديث ٢٠ .

لأنّ الموت عرفاً عبارة عن انعدام من مات مع رأيه وظنّه، وحشره وبعثه يوم القيامة إنّما هو من قبيل إعادة المعدوم في نظر العرف، وإن لم يكن كذلك حقيقة؛ لبقاء النفس الناطقة التي هي الموضوع حقيقة لتجرّدها، لكنّ المناط في الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً، ومع عدم بقاء الشخص والرأي عرفاً لا مجال للاستصحاب المذكور[1]. انتهى محصّله.

وأورد عليه المحقّق الأصفهاني في «الحاشية»[2] بما لا يصلح للإيراد على ما ذكره قدس سره: من إثبات تجرّد النفس الناطقة، وأنّها تستكمل بمرور الدهور والأيّام، وأنّها وإدراكاتها موجودة باقية، وكذلك رأيها واعتقاداتها، وأطال الكلام في ذلك.

ومن الواضح اعتراف صاحب الكفاية بذلك، كما صرّح هو قدس سره به[3]، ولكن مدّعاه أنّ المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب، هو نظر العرف، لا الحقيقة، والموضوع للاستصحاب في المقام غير باقٍ عرفاً، فلا يرد عليه هذا الإشكال.

وهذا الإشكال على الاستصحاب، قريب ممّا ذكره الشيخ الأعظم قدس سره على ما في التقريرات، ومحصّله: أنّ الأحكام الشرعيّة على قسمين: واقعيّة متعلّقة بالعناوين الأوّليّة، ولا دَخْل لرأي المجتهد فيها، وظاهريّة هي مؤدّى الطرق والأمارات، التي لرأي المجتهد وظنّه دَخْل في موضوعها، وليس متعلّقها العنوان الأوّلي الواقعي، بل هي بما أنّها مظنونة الحكم متعلّقها، والظنّ واسطة في ثبوت هذا الحكم، فالموضوع لوجوب اتّباع المجتهد أو جوازه هو العصير المظنون الحرمة مثلاً، لا العنوان الأوّلي للعصير، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، وحيث إنّ الميّت لا ظنّ له ولا رأي، فلا مجال للاستصحاب المذكور لاعتبار بقاء الموضوع فيه.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٥٤٥ ـ ٥٤٦.

٢ ـ نهاية الدراية ٣: ٢١٧.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٥٤٥ و ٥٤٦.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّا لا نسلّم دَخْل ظنّ المجتهد في الموضوع، بل الدخيل فيه هو قوله، وهو باق.

وأجاب عنه: بمنع ذلك؛ لأنّ أدلّة جواز الرجوع إلى المجتهد من الإجماع والسُّنّة وغيرهما: إمّا ظاهرة في اعتبار حياته، مثل ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[1]، أو لا إطلاق لها يشمل حالة الموت الذي ينعدم به ظنّه أيضاً، وقوله حينئذٍ ليس مستنداً إلى الظنّ، فلامجال حينئذٍ للاستصحاب؛ لاحتمال أن يكون الظنّ قيداً للموضوع، لا واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، وهو كافٍ في عدم جريان الاستصحاب[2]. انتهى حاصله.

أقول: لابدّ في المقام من ملاحظة أدلّة جواز التقليد أو وجوبه، والعمدة منها هو بناء العقلاء، وأمّا الآيات والروايات فبعضها ضعيفة الدلالة، وبعضها ضعيفة السند.

وحينئذٍ نقول: للعلم والظنّ ونحوهما الحاصل للمجتهد حيثيّتان:

الأُولى: أنّه صفة خاصّة قائمة بالنفس، نظير سائر أوصاف النفس، كالشجاعة والسخاوة والعفّة ونحوها، وهي من الأوصاف النفسانيّة.

الثانية: حيثيّة الأماريّة والكاشفيّة عن الواقع.

ولا إشكال في أنّ اعتبار قول مثل الطبيب ونحوه ـ ممّن نظره طريق إلى الواقع ـ إنّما هو من الحيثيّة الثانية، فإذا حكم في واقعة بشيء فنظره متّبع عرفاً مالم يرجع عن نظره؛ من غير فرق بين زمان حياته أو موته، حتّى فيما لو زال علمه بمرض وهرم ونحوهما، ولا يحتمل عند العرف والعقلاء دَخْل حياته وتأثيرها في كاشفيّة نظره عن الواقع، بل ظنّه ورأيه بنفسه كاشف عن الواقع حتّى بعد مماته، وأنّه تمام الموضوع للكاشفيّة عنه في مقام العمل.

وبالجملة: لا إشكال في استقرار بناء العقلاء على العمل برأي أهل الخبرة

---

١ ـ النحل (١٦): ٤٣.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

والعلم من كلّ صناعة بعد الموت أيضاً، وإنّما الكلام في احتمال تصرّف الشارع في هذا البناء العقلائي؛ لاحتمال اشتراطه الحياة في تقليد المجتهد الذي يرجع إليه لمكان مصلحة فيه، وحينئذٍ يشكّ في بقاء جواز الرجوع إليه بعد موته، وبالاستصحاب يحكم ببقائه؛ لأنّ القضيّة المتيقّنة عين القضيّة المشكوكة، والموضوع باقٍ أيضاً، وهو رأي الميّت في كتابه مثلاً، فتستصحب حجّيّته.

سلّمنا أنّ الحكم متعلّق بالمظنون، ولا أقلّ من احتمال ذلك ـ أي المقيّد بالظنّ ـ نظير الحكم بنجاسة الماء المتغيّر، فإنّ الموضوع له هو المقيّد بالتغيّر، ومع زواله لا يبقىٰ الموضوع، فلايجوز استصحاب حكمه، لكنّه إنّما هو فيما إذا أُريد إجراء حكم المتغيّر ـ بالاستصحاب ـ إلى الماء الغير المتغيّر بعنوانه الكلّي، فإنّه إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكنّ المقصود ليس ذلك، بل الماء المتغيّر إذا وجد في الخارج، وانطبق عليه هذا العنوان الكلّي، وحكم عليه بالنجاسة، وزال تغيّره بنفسه، وشكّ في بقاء نجاسة هذا الموجود وعدمه، فإنّه يشار إلى هذا الماء[1]، ويقال: إنّه كان نجساً قطعاً، فالآن كما كان، والموضوع ـ وهو هذا الماء ـ باقٍ قطعاً، وإنّما تغيّر بعض حالاته وأوصافه، ولم يعلم من الدليل حال زوال التغيّر بمجرّد تقيّد الموضوع الكلّي للحكم، فكذلك يقال فيما نحن فيه: إنّ الدليل على حجّيّة رأي المجتهد، وإن لم يعلم شموله لما بعد موته، لكن بعد قيام الدليل على حجّيّة مظنونات المجتهد بنحو الكلّي، ووجد في الخارج مجتهد كالعلّامة‍‍‍‍‍‍ﷺ، وتعلّق ظنّه بحكم بموضوع، وانطبق عليه موضوع الدليل المذكور، تتحقّق هناك قضيّة متيقّنة، وهي أنّ ظنّ العلّامة‍ﷺ في كتابه «القواعد» ـ مثلاً ـ حجّة، ثمّ يشكّ في بقاء حجّيّته بشخصه بعد موته، فلا مانع من جريان

---

١ ـ لا يخفى أنّ المشار إليه في هذه القضية وموضوعها، ليس هو ذات الماء، بل الماء الموجود مع جميع خصوصيّاته وأوصافه، التي منها صفة التغيّر، فبعد زوال التغيّر لا يصحّ أن يقال: هذا الماء كان نجساً، فالآن كما كان. [المقرّر حفظه الله].

استصحابه، والموضوع ـ وهو ظنّه في واقعة خاصّة ـ باقٍ قطعاً، فيستصحب.

ويمكن **تقريب الإشكال المذكور هكذا**: إنّ ظنّ المجتهد موضوع للحكم بجواز التقليد، وقد زال بالموت جزماً عرفاً، ولا أقلّ من الشكّ في بقائه وزواله، وهو كافٍ في عدم جريان الاستصحاب لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه، بل يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للحكم المذكور ليس هو الظنّ بالحكم، بل هو ظنّ المجتهد الحيّ؛ إمّا لظهور الأدلّة في ذلك، مثل: ﴿فَاسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، أو لأنّه القدر المتيقّن من الإجماع وغيره من الأدلّة، وحينئذٍ فلايجري الاستصحاب بعد موته ولو مع العلم ببقاء ظنّه بعد موته.

وبعبارة أُخرى: من المحتمل أنّ الموضوع هو العنوان المقيّد؛ أي ظنّ المجتهد الحيّ، كما يحتمل أنّه ظنّ المجتهد حال حياته؛ بأن لم تكن الحياة قيداً داخلاً في الموضوع، بل من حالاته. فكلّ واحد من الاحتمالين هنا ممكن متحقّق؛ لأنّ الدليل عليه لُبّيّ ليس موضوعه مبيّناً، فعلى الاحتمال الأوّل لايكون الموضوع باقياً قطعاً، وعلى الثاني فهو باقٍ، ومع الشكّ في ذلك لامجال لجريان الاستصحاب؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع فيه، وليس بمُحرَز في المقام.

أقول: يرد عليه:

مضافاً إلى ما ذكرناه: أنّ الموضوع للحكم المذكور هو ذات المظنون والرأي ـ لا من حيث إنّه مظنون بوصف الظنّ ـ وهو باقٍ قطعاً.

توضيحه: أنّه لو تعلّق ظنّ المجتهد بحكم من الأحكام، فهنا ثلاثة أشياء:

الأوّل: ظنّ المجتهد بما أنّه ظنّ وصفة قائمة بنفس المجتهد، مع قطع النظر عن متعلّقه.

الثاني: ظن المجتهد مع ملاحظة إضافته إلى متعلقه؛ أي المظنون بما هو مظنون.

الثالث: ذات المظنون لا بما هو مظنون، وهو رأي المجتهد الموجود في كتابه.

وليس الموضوع للحكم المذكور أحد الأوّلين؛ لعدم تعلّق العمل بهما كي يقال: بأنّه مرتفع بالموت جزماً، بل الموضوع له هو الثالث؛ لتعلّق العمل به، وهو باقٍ قطعاً.

والإشكال المذكور ناشٍ عن الخلط بين الموضوع في القضيّة والدليل الاجتهادي ـ الدالّ على اعتبار فتوى المجتهد وحجّيّة رأيه ـ وبين موضوع الاستصحاب، فإنّ موضوع الأوّل هو ظنّه الاجتهادي بما أنّه ظنّ وصفة، بخلاف الثاني، فإنّ موضوعه ذات المظنون؛ أي رأيه الموجود في كتابه، فيقال: هذا الرأي الموجود في الكتاب مظنون العلّامة ـ مثلاً ـ وكلّ مظنونه حجّة؛ للدليل الاجتهادي الدالّ عليها، وحيثيّةُ كونه مظنوناً تعليليّةٌ لا تقييديّة، وكذا على فرض كونها تقييديّة، وفرض عدم المفهوم للقيد في الدليل الاجتهادي، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في بقاء الموضوع، فيستصحب حكمه.

ثمّ إنّه ذكر الشيخ الأعظم في خلال كلامه ما حاصله: إنّه لو فرض أنّ رأي المجتهد عبارة عن نقل الخبر بالمعنى، فللاستصحاب حينئذٍ مجال، لكنّه ليس كذلك، فإنّ رأيه وظنّه غير نقل الخبر بالمعنى[1]. انتهى.

أقول: لايتفاوت الحال في جريان الاستصحاب وعدمه بين خبر الواحد وفتوى المجتهد؛ وذلك لأنّ حجّيّة الخبر إنّما هي فيما إذا أخبر به جزماً، فإخباره الجزمي سبب لحجّيّة خبره، لا قطعه وجزمه، وأمّا لو أخبر ظنّاً، أو بنحو الترديد، فليس خبره حينئذٍ حجّة، فلو أخبر بشيء جزماً، ثمّ مات، فلاريب في بقاء حجّيّة خبره مع العلم بزوال جزمه وقطعه بالموت؛ لعدم زوال كاشفيّة خبره عن الواقع بالموت، وكذلك لو مرض أو هرم مالم يعرض له الترديد، بل ومع حصول الترديد لمرض أو هرم؛ بحيث لايعتني بترديده العقلاء لهرمه ونحوه.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٦٠.

وأمّا الفتوى فقد تقدّم مراراً : أنّ حجّيّتها إنّما هي من باب الطريقيّة، وحينئذٍ فجزم المجتهد بحكم في واقعة سبب لكاشفيّة رأيه عن الواقع، فلو علم عدم اعتبار الشارع شيئاً آخر ـ كالحياة ـ في حجّيّته، لما احتجنا في إثبات حجّيّة رأيه بعد موته إلى الاستصحاب ؛ للعلم حينئذٍ ببقاء حجيّته؛ لبقاء كاشفيّة رأيه عن الواقع بعد الموت أيضاً، فالاحتياج إلى الاستصحاب إنّما هو لاحتمال اعتبار الحياة في كاشفيّة رأيه وحجّيّة فتواه، ولو احتمل ذلك في حجّيّة الأخبار أيضاً افتقر إلى الاستصحاب فيها أيضاً، فباب الأخبار والفتوى كليهما من وادٍ واحد، وأنّ الجزم سبب لحجّيّة كلّ واحد منهما، غاية الأمر أنّه يعلم ببقاء حجّيّة الخبر بعد موت المخبر جزماً من دون الافتقار فيها إلى الاستصحاب؛ للعلم بعدم اعتبار الحياة فيها، بخلاف الفتوى لمكان هذا الاحتمال فيها، ولذا احتجنا إلى الاستصحاب في بقاء حجّيّتها، ويثبت به بقاء حجّيّتها بعد الموت.

الوجه الثالث من الإيرادات على الاستصحاب المذكور : أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحَب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعيّ، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه لو أفتى الفقيه بوجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ ففيه أُمور :

الأوّل : أنّ فتوى الفقيه أمارة على الحكم الواقعي.

الثاني : نفس الحكم الواقعي.

الثالث : حجّيّتها العقلائيّة.

الرابع : حجّيّتها الشرعيّة.

الخامس : جواز العمل بفتواه.

السادس : الحكم الظاهري المجعول علىٰ طبق الأمارة المماثل للحكم الواقعي، نظير أصالتي الطهارة والحلّيّة الظاهرتين، وحينئذٍ فإن أُريد استصحاب الأمارية العقلائيّة لفتوى الميّت، فهي ثابتة ومتحقّقة بعد أيضاً لا شكّ في بقائها حتّىٰ تستصحب.

وإن أُريد استصحاب حجّيّتها الشرعيّة، فقد تـقدّم مـراراً: أنّ الحـجّيّة ليست مجعولة شرعاً، بل هي من الأُمور الانتزاعيّة العقلائيّة.

وإن أُريد استصحاب جواز العمل علىٰ طبق فتواه شرعاً، فقد تقدّم : أنّ الأدلّة على اعتبار فتوى الفقيه والرجوع إليه إمضائيّة، لا تأسيسيّة.

وإن أُريد استصحاب الحكم الواقعي المستكشف من فتواه، فليس الشكّ هنا في بقاء الحكم الواقعي؛ من جهة احتمال النسخ، أو لفـقدان مـا احـتملت شرطـيّته له، كالحضور بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، بل الشكّ إنّما هو في بقاء حجّيّة فتوى المجتهد بعد موته.

وتوهّم : أنّ ذلك يوجب سدّ باب الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤدّى الأمارات.

مدفوع : بأنّا لا نمنع من استصحاب مؤدّى الأمارات لو احتمل ارتفاع الحكم الثابت بالأمارة؛ من جهة احتمال النسخ، أو لانتفاء ما احتملت شرطيّته له، أو لعدم إحراز استعداد بقائه إلى زمان الشكّ، وما نحن فيه ليس كذلك.

وإن أُريد استصحاب الحكم الظاهري المجعول على طبق فتوى المجـتهد؛ بـناءً على القول بجعل المماثل.

ففيه : أنّه لا دليل على جعل الحكم المماثل في مؤدّى الأمارات، كما عرفت في محلّه، بل الوجه في حجّيّة الأمارات هو أنّها طريق إلى الواقع.

إن قلت : إنّ مقتضىٰ وجوب الجزم بالنيّة في العبادات هو الالتزام بجعل المماثل؛ ليتمكّن المكلّف منه، وإلّا لايمكنه الجزم بها.

قلت أوّلاً : أنّه لا دليل علىٰ وجوب الجزم بالنيّة في العبادات، والقدر المسـلّم الثابت هو أصل النيّة والقربة فيها.

وثانياً : علىٰ فرض تسليم وجوبه فيمكن الجزم بها هنا؛ لعدم احتمال الخلاف

في أذهان العقلاء في مثل فتوى الفقيه ونظر أهل الخبرة وغيرهما؛ ممّا استقرّ عليه بناؤهم، مثل اليد ونحوها، فيتحقّق الجزم بها.

وثالثاً: الالتزام بجعل المماثل لايوجب حصول الجزم بالنيّة وتحقّقه؛ بأن يصير سبباً ومنشأً له؛ لعدم التفات العقلاء إلى هذا الجعل.

هذا، ويمكن دفع الإشكال المتقدّم على الاستصحاب: بأنّه قد يستكشف الحكم الشرعي ـ بمعنىٰ تحقّق الإرادة الجدّيّة من الشارع لا الأمر الشرعي ـ من موارد حكم العقل: بناءً على الملازمة بين حكم العقل والشرع؛ إذ ليس المراد منها استكشاف أمر الشارع بذلك، بل استكشاف الإرادة الشرعيّة الجدّيّة التي هي أصل الحكم وروحه، أو من وجوب المقدّمات، أو من الأمر بالشيء بناءً على اقتضائه النهي عن ضدّه، فإنّه ليس مراد القائل به اقتضاء الأمر الإنشائي نهياً متعلّقاً بضدّه، بل المراد استكشاف إرادة جدّيّة زجريّة بضدّه، التي هي الحكم حقيقة، والأوامر المتعلّقة بالعناوين، أيضاً إنّما تعدّ حكماً من جهة أنّها كاشفة عن إرادة جدّية هي الحكم حقيقة، ولهذا لايجب الامتثال لو أمر بشيء علم بعدم تعلّق إرادته الجدّيّة به، وعلىٰ فرض الإتيان به فهو لايعدّ امتثالاً يوجب المثوبة، ولا تركه مخالفة تترتّب عليها العقوبة، ولو علم بتعلّق إرادة المولى الجدّيّة بشيء، ولكن لم يأمر به لغفلته، مع العلم بأنّه مطلوب إلزاميّ له، كإنقاذ ابنه الغريق؛ بحيث لو التفت إليه أمره به، فإنّه يجب تحصيل غرضه عقلاً وعرفاً.

وبالجملة: لو استكشف الحكم الشرعي ـ بمعنى الإرادة الجدّيّة ـ كشفاً جزميّاً، ثمّ شكّ في بقائه، فلا مانع من شمول أدلّة الاستصحاب له، كما يجري لو استكشفت الإرادة الجدّيّة من الأمر والإنشاء اللفظي، وحينئذٍ ففي موارد استقرار بناء العقلاء على شيء، كاليد وأصالة الصحّة في فعل الغير والعمل بخبر الواحد ورأي المفتي، مع سكوت الشارع عنه، مع كونه بمرأىً ومنظر منه، يستكشف أنّه مرضيّ للشارع وأنّه تعلّقت إرادته الجدّيّة به، كشفاً جزميّاً، وإلّا فليس بناء العقلاء ـ بما هو ـ معتبراً

وحجّة، ثمّ بعد عروض ما يحتمل دَخْل عدمه في بقاء تلك الإرادة المنكشفة ـ كموت المجتهد المذكور ـ لامانع من جريان الاستصحاب فيه.

ويمكن الجواب أيضاً في بعض موارد جريان الاستصحاب: بأنّه لاريب في أنّه يُستكشف من اتّفاق العلماء وإطباقهم على التخيير ـ في المجتهدين المختلفين في الفتوى المتساويين في الفضل في تقليد أيّهما شاء، مع أنّ مقتضىٰ حكم العقل جزماً والقاعدة العقلائيّة، هو التساقط، كما في كلّ حجّة معتبرة من جهة الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع ـ وجود نصّ معتبر عندهم عليه، أو وصول هذا الحكم من الأئمةعليهم السلام يداً بيد، كشفا جزميّا، ولذا حكموا بالتخيير، لا وجوب الاحتياط، مع عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وبعد موت هذين المجتهدين يشكّ في بقاء التخيير الشرعي المستكشف من إجماعهم وعدمه، فيستصحب؛ سواء أخذ فتوى أحدهما في زمان حياتهما وعمل به، أم لا ولكن أدرك زمان حياتهما، فينتج ذلك التفصيل بين ما لو أدرك زمان حياتهما ـ أي المجتهدين المتساويين في العلم ـ وعدمه؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل فقط، دون الثاني، فيجري الاستصحاب المذكور في قسم واحد من الابتدائي، وهو ما إذا أدرك زمانهما، إلّا أنّ الإجماع قائم علىٰ عدم جواز تقليده الابتدائي مطلقاً.

والتحقيق الذي يمكن الاعتماد عليه في مقام التصديق والإثبات: هو هذا التفصيل؛ لاقتضاء الاستصحاب المذكور له، أو أنّه لابدّ من ملاحظة أدلّة المسألة، والعمدة منها ـ كما عرفت ـ هو بناء العقلاء، وإلّا فلا دليل لفظيّ من الآيات والروايات يصلح للاستناد عليه في المقام؛ ليلاحظ مقدار دلالته.

والاجماع المدّعىٰ لجواز تقليد الميّت ـ الذي تطمئنّ النفس بتحقّقه فيه ـ إنّما هو ما ذكرنا؛ أي ما لو أدرك زمان المجتهدين المتساويين، وأمّا في غير ذلك فلا.

وامّا بناء العقلاء فلاريب في أنّ الثابت المرتكز في أذهانهم، عدمُ الفرق بين الحيّ من ذوي الخبرة في كلّ فنّ، وبين الميّت منهم؛ في الرجوع إليهم ابتداء واستدامة،

بعدما عرفت: من أنّ رأيهم ونظرهم طريق إلى الواقع، كما لا فرق بين حال نومهم ويقظتهم وبين حال الهرم وغيره، إلّا إذا تبدّل رأيهم ونظرهم عن علم واجتهاد، فلايعتبر رأيه الأوّل حينئذٍ عند العقلاء، فلو علم بعدم اعتبار شيء آخر سوىٰ ذلك، لم يفتقر إلى الاستصحاب وغيره، ولكنّ المفروض أنّ اعتبار بناء العقلاء وحجّيّته إنّما هو بسبب إمضاء الشارع له، ولا إشكال فيه بالنسبة إلى التقليد الاستمراري في المسائل التي عمل بها المكلّف، ثمّ مات ذلك المجتهد، فإنّه يمكن الاطمئنان بتحقّق إمضاء الشارع لبنائهم فيه، ولاينقدح خلافه في أذهانهم، فإنّه لايُعدّ بالموت من الجاهلين بالأحكام، ولايخرج به عن ذوي أهل الخبرة فيها. بخلاف التقليد الابتدائي، بل يمكن أن يقال بعدم تعارف الرجوع إلى الميّت ابتداءً بين العقلاء، فالحقّ هو التفصيل بين الابتدائي والاستمراري.

الفصل الثالث

في جواز العدول من مجتهد إلى آخر

هل يجوز العدول من مجتهد إلى آخر مساوٍ له في العلم والفضل مع اختلافهما في الفتوىٰ؟

في المقام صور كثيرة نتعرّض لبعضها :

الأولى : ما لو التزم بتقليد أحدهما وأخذ الفتوى منه؛ ليعمل علىٰ وفـقها ولم يعمل بعدُ، وأراد العدول إلى الآخر؛ بناءً على القول بأنّ التقليد : عبارة عن الالتزام وعقد القلب على العمل على طبق فتوى المجتهد.

الثانية : لو عمل بفتوى أحدهما في واقعة، وأراد العدول إلى الآخـر في تـلك الواقعة، كما لو قلّد أحدهما القائل بعدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّى الظهر بـلا سورة، ثمّ أراد الرجوع إلى الآخر، والإتيان بصلاة الظهر مع السورة في ذلك اليوم ثانياً علىٰ طبق فتوى الآخر.

الثالثة : العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما والعمل بها في واقعة إلى الآخر في غير تلك الواقعة من الوقائع المتأخّرة.

الرابعة : العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما والعمل بها في باب من أبواب الفقه

ـ كباب الصلاة ـ إلى الآخر في غير هذا الباب كباب الصوم.

وأمّا الصورة الأُولى : فذهب شيخنا الحائري‌قدس‌سره إلى عدم جواز العدول فيها؛ لأنّ مستند التخيير: إمّا إطلاقاته، مثل: (بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك)[1] ونحوه؛ بناء على استفادة التخيير منها في المقام أيضاً، أو لأنّه مقتضى الاستصحاب. فعلى الأوّل: فعدم جواز العدول واضح؛ لأنّ الأمر فيها متعلّق بصرف الوجود للتخيير، وقد سقط بمجرّد الالتزام بتقليد أحدهما، والأمر بالتخيير بعد ذلك من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، نظير الإتيان بصلاة الظهر بعد الإتيان بها بقصد الامتثال.

ثمّ أورد على نفسه : بأنّه كما لا يلزم تحصيل الحاصل في مثل «لا تشرب الخمر»؛ حيث إنّه يقيّد بكلّ زمان لا بنحو الظرفيّة، فكذلك يمكن التخيير في المقام بأن يؤخذ كلّ زمان قيداً له، فلا يلزم منه الأمر بتحصيل الحاصل.

وأجاب عنه : بالفرق بينهما؛ حيث إنّ الأمر التخييري هنا متعلّق بإحداث التقليد إمّا علىٰ طبق رأي هذا المجتهد أو ذاك، والعقد القلبي ـ الذي هو عبارة عن الالتزام والبناء على الأخذ بفتوى المجتهد ـ من الأُمور الممتدّة الباقية، التي لا حدوث آخر لها بعد ذلك، بل وجوده بعد ذلك بقاء للأوّل، مثل وجود زيد في الأزمنة المتأخّرة عن زمان حدوثه، وما هو مفاد الدليل ومدلوله هو جواز الأخذ بفتوىٰ هذا أو ذاك، لا الأخذ في زمان كذا وكذا؛ لعدم دَخْل الزمان في ذلك، والمفروض حصوله بالالتزام بالعمل علىٰ طبق رأي أحدهما، فالالتزام به علىٰ طبق رأي الآخر تحصيل للحاصل.

ثمّ قال : نعم يمكن أن يرد دليل آخر بلسان آخر، يدلّ على التخيير بين الاكتفاء بهذا وبين الالتزام بالعمل ثانياً علىٰ طبق رأي المجتهد الآخر، لكن لا يمكن ذلك بالدليل الأوّل، نظير عدم إمكان الجمع بين قاعدة الطهارة واستصحابها في

١ ـ الكافي ١ : ٥٣ / ٧، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٦.

قوله عليه السلام : (لاينقض اليقين بالشكّ)؛ من جهة عدم إمكان الجمع بين اللحاظين.

هذا لو استُند في التخيير إلىٰ إطلاقات أدلّة التخيير .

وإن استُند فيه إلى الاستصحاب فكذلك؛ لعدم جريانه في المقام؛ لأنّه إن أُريد استصحاب المعنى التخييري وحكمه فهو معلوم الانتفاء؛ لسقوطه بالالتزام بالعمل علىٰ فتوى أحدهما.

وإن أُريد حكم آخر فلا حالة سابقة له، فإنّ المتيقّن السابق ليس إلّا التخيير.

ثمّ أورد على نفسه : بأنّه لايُفتقر في المقام إلى استصحاب التخيير، بل هنا استصحاب آخر ، وهو الاستصحاب التعليقي بأن يقال : إنّه لو كان قد قلّد المجتهد الآخر كان قوله حجّة، والآن كما كان، فيستصحب هذا المعنى التعليقي.

وأجاب عنه : بأنّ ما هو الثابت المتيقّن في السابق هي الحجّيّة المبهمة الغير المتعيّنة، وإنّما تُعيّن بالأخذ بفتوىٰ أحدهما، نظير الملكيّة المشاعة في الأموال المشتركة، فإنّ الإشاعة ترتفع بالإفراز والتقسيم. هذا كلّه بالنسبة إلى الصورة الأُولىٰ.

وأمّا الصورة الثانية : أي العدول من مجتهد ـ بعد الأخذ برأيه والعمل به ـ إلى آخر في الوقائع الأُخر المستقبلة، كما لو صلّى الظهر بلا سورة علىٰ طبق هذا المفتي، وأراد العدول عنه إلى مجتهد آخر وتقليده بالصلاة مع السورة غداً، فالحكم فيها بجواز العدول وعدمه مبنيّ على أنّ المستفاد من أدلّة التقليد مثل (وأمّا الحوادث الواقعة)[1]، وأدلّة التخيير مثل قوله عليه السلام : (وبأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك)، هو أنّ التقليد: عبارة عن الالتزام بالعمل علىٰ فتوى المجتهد والعقد القلبي عليه، أو أنّه عبارة عن العمل برأيه.

فعلى الأوّل : فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الأُولى؛ لحصوله وتحقّقه

---

١ ـ إكمال الدين : ٤٨٣ / ٤، الاحتجاج ٢ : ٥٤٢ / ٣٤٤، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٩ .

بالالتزام بتقليد الأوّل، فالعدول منه إلى الثاني تحصيل للحاصل.

وعلى الثاني: كما هو ظاهر قوله عليه السلام في رواية أُخرى: (بأيّهما عملتَ من باب التسليم...)[1] إلى آخره، فلاستصحاب بقاء التخيير حينئذٍ بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة مجال، ويمكن شمول إطلاق أدلّة التخيير له أيضاً، وعلىٰ فرض الإشكال في شمول إطلاق الأدلّة، فالاستصحاب المذكور كافٍ في المطلوب وإثبات بقاء التخيير[2]. انتهى ملخّص كلامه قدس سره.

أقول: أمّا ما ذكره ـ من أنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل ـ ففيه: أنّه إنّما يصحّ لو كان الحكم التخييري نفسيّاً، كالتخيير في خصال الكفّارات الثلاث، أو بين الظهر والجمعة، فإنّه بعد الإتيان بأحد أفراد الواجب المخيّر يسقط الأمر التخييري، ولامعنىٰ للامتثال حينئذٍ ثانياً بالإتيان بالفرد الآخر له؛ سواء قلنا بأنّ الأمر في الواجب التخييري متعلّق بالجامع بين أفراده، وأنّ ذكر الأفراد إنّما هو للإرشاد إليه، أم قلنا بأنّه سنخ خاصّ من الواجب، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ الأمر بالأخذ بالطرق والأمارات التي منها فتاوى المجتهدين ليس من جهة أنّها مطلوبات نفسيّة، بل من جهة أنّها طريق إلى الواقع وكاشفة عنه، فإن كان المستفاد من أدلّة التخيير هو الحكم بالأخذ بأحدهما عند التعارض، وأنّ هنا حكمين: أحدهما التخيير بينهما، والثاني عدم جواز الجمع بينهما، فلايجوز العدول حينئذٍ بعد الأخذ بأحدهما وتقليده؛ لعدم إمكان تبديل ما صدر منه أوّلاً ـ بالالتزام بالعمل علىٰ طبق رأي الأوّل ـ عمّا هو عليه وجعله بمنزلة العدم.

وأمّا لو قلنا بأنّه لايستفاد من أدلّة التخيير إلّا التوسعة على المكلّف؛ بجواز

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٣ : ٢٢٨ / ٥٨٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٤ ، مع اختلاف في اللفظ.

٢ ـ البيع ، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٧١ .

الأخذ بأيّهما شاء، فعلى القول بالإجزاء فيما لو قلّد أحدهما وإن خالف رأيه الواقع، فلا إشكال في عدم جواز العدول إلى الآخر أيضاً؛ لسقوط الأمر الواقعي بذلك، وإن قلنا بعدم الإجزاء فيما لو خالف رأيه الواقع. وإن كان المكلّف معذوراً في مخالفة الواقع، فأراد العدول إلىٰ الآخر في الوقائع المتأخّرة، فلايصدق مفهوم العدول ولا التخيير عليه؛ لأنّ تقليد المكلَّف لمجتهدٍ آخر في فعل آخر لايعدّ عدولاً، لكن لو أراد العدول في تلك الواقعة بعينها؛ بالإتيان بفرد آخر من ذلك الفعل بتقليد مجتهد آخر؛ لكونه أفضلهما، فهل يجوز ذلك أو لا؟ نظير ما لو أمر المولى بإتيان الماء، فأتاه بماء في آنية، ثمّ أراد الإتيان بماء أعذب منه في آنية أُخرى أجود من الأولى، فهل يصحّ ذلك؛ وأنّ الله يختار أحبّهما إليه، أو لا؟

لكنّ الظاهر أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من الفرق بين التكاليف النفسيّة والطريقيّة؛ لأنّ المطلوب في الأُولى نفس المأمور به، وليس وراءه شيء آخر هو المطلوب، بخلاف التكاليف الطريقيّة، فإنّ المطلوب فيها هو الواقع والإتيان به، وإنّما أمر بالعمل بالطريق للإيصال إليه، وإلّا فنفس الطريق ليس مطلوباً بذاته. فبناء على القول بعدم الإجزاء لو خالف تقليده الأوّل الواقع، فلا مانع من الإتيان بالمأمور به ثانياً على طبق رأي المجتهد الثاني وتقليده؛ لمجرّد احتمال عدم موافقة الأوّل للواقع[1]، كما لو صلّى الظهر بلا سورة؛ لعدم وجوبها عند أحد المجتهدَين، وأراد الإتيان بها ثانياً مع السورة بتقليد المجتهد الآخر؛ لاحتماله بقاء التكليف الواقعي، وإن لم يجب ذلك عليه لأجل هذا الاحتمال وإن كان معذوراً، وليس من التشريع المحرّم، نعم على القول بالإجزاء لايصحّ العدول، ولايجري هذا البيان.

وأمّا قياسه ﷺ ما نحن فيه بالملكيّة المشاعة التي هي من الأُمور الواقعيّة في

١ ـ ولايخفىٰ عدم صحّة هذا البيان فيما لو وافق رأيُ المجتهد الأوّل ـ الذي عمل علىٰ وفق رأيه ـ للاحتياط. [المقرّر حفظه الله].

وعاء الاعتبار، فقد ظهر ما فيه، بعدما عرفت من الفرق بين التكاليف النفسيّة وبين الطريقيّة، وعدم المانع من الإتيان بالعمل ثانياً على رأي المجتهد الثاني؛ من جهة احتمال بقاء التكليف الواقعي في الثانية وإن لم يجب ذلك عليه، دون الأوّل، فإنّ الملكيّة المشاعة من الأُمور الواقعيّة كالتكاليف النفسيّة، فإذا أُفرزت بالتقسيم زالت الإشاعة حقيقة، وليس وراءها شيء آخر، بخلاف فتوى المجتهد، فإنّها طريق إلى الواقع وكاشفة عنه، الذي هو المطلوب، وهو ـ مع مخالفة فتواه للواقع ـ باقٍ بحاله؛ بناء على القول بعدم الإجزاء، فله الإتيان علىٰ رأي المجتهد الثاني، وإن لم يجب.

وأمّا ما أفاده : من التفصيل ـ في الصورة الثانية ـ بين القول بأنّ التقليد: عبارة عن الالتزام والعقد القلبي على تقليد المجتهد، وبين القول بأنّه عبارة: عن العمل الخارجي على رأي المجتهد ... إلى آخره.

ففيه : **أوّلاً** : أنّه على الأوّل يبقى التفصيل بين الالتزام المذكور ابتداءً؛ بتقليد فقيه في واقعة والالتزام بتقليد الآخر في سائر الوقائع المتأخِّرة، وبين الالتزام في الواقعة الحاضرة بتقليد أحدهما وعدم الالتزام بتقليد الآخر في الوقائع المتأخّرة، أو عزم علىٰ عدم التقليد له فيها؛ حيث إنّه لا معنىٰ للتخيير في الأوّل بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة؛ لما ذكره‏ قدس‌سره : من أنّه من قبيل تحصيل الحاصل، وأمّا على الثاني فإنّه لا مانع من شمول إطلاقات أدلّة التخيير له، لكنّه إحداث للتخيير، لا استدامة للأوّل.

وثانياً : لو التزم بتقليده في الوقائع المتأخّرة أيضاً، وعزم على ذلك، لكن رجع عن هذا العقد القلبي وعزمه الباطني، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الآخر؛ لانعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأوّل، فتشمله الأدلّة الدالّة علىٰ تخييره بين تقليد هذا أو ذاك بناءً على إطلاقها، وليس هو مثل ما لو عمل برأيه في واقعة شخصيّة، وأراد الرجوع إلى الآخر في تلك الواقعة.

وأمّا ما ذكره : من أنّ التقليد لو كان عبارة عن العمل الخارجي علىٰ طبق رأي

مجتهد، فما لم يعمل بعدُ علىٰ رأي أحدهما فالتخيير باقٍ للاستصحاب.

ففيه : أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان الدليل على التخيير هو الإطلاقات والأدلّة اللّفظيّة، مثل قوله عليه السلام : (بأيّهما أخذت من باب التسليم وَسِعك)[1].

وأمّا لو قلنا : إنّ الدليل عليه هو الإجماع ونحوه من الأدلّة اللُّبيّة ـ التي لا إطلاق لها القاصرة عن بيان كيفيّة التقليد ـ فاللّازم هو الأخذ بالقدر المتيقّن ـ أي التقليد في الوقائع المتأخّرة ـ من المجتهد الأوّل الذي قلّده وعمل بفتواه في الواقعة الماضية، لا لأجل أنّه تقليد ابتدائيّ للميّت بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة، بل لأجل أنّه نافذ علىٰ أيّ تقدير؛ لدوران الأمر فيه بين تعيين تقليده فيها، وبين تخييره بينه وبين تقليد الآخر، والقدر المتيقّن هو الأوّل؛ لاحتمال عدم جواز الثاني.

وأمّا الاستصحاب الذي ذكره : فإن أراد استصحاب الجامع بين التخيير الابتدائي والاستمراري، يرد عليه ما تقدّم: من أنّ الجامع بين الحكمين ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً يترتّب عليه أثر شرعيّ، ويعتبر في الاستصحاب أحد هذين الأمرين، فلا مجال لاستصحابه.

وإن أراد استصحاب خصوص التخيير الابتدائي أو الاستمراري، فالمفروض أنّه لم يثبت بالأدلّة أنّ التخيير بدْويّ أو استمراريّ، فإنّ التخيير على الأوّل هو حكم واحد بالتخيير بين تقليد هذا في جميع الوقائع، أو ذاك كذلك في الابتداء؛ بحيث لو عمل على رأي أحدهما في واقعة سقط التخيير، وعلى الثاني فمعناه أنّ المكلّف مخيّر في كلّ واقعة في تقليد أيّهما شاء، فله تخييرات؛ أي أحكام تخييريّة متعدّدة بعدد الوقائع، وحيث إنّه لم يعلم أنّه بدويّ أو استمراري، فلا مجال لاستصحاب أحدهما؛ لعدم العلم بالحالة السابقة.

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٣ / ٧ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الحديث ٦ .

ثمّ قال‏قدس سره : هذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والتصديق، فأدلّة التخيير ظاهرة في أنّ التقليد: عبارة عن العمل الخارجي علىٰ طبق رأي المجتهد استناداً إليه، وحينئذٍ فمقتضى الأدلّة والاستصحاب جواز العدول في الوقائع المتأخّرة إلى المجتهد الآخر[1].

وفيه ما تقدّم: من أنّه لا دليل لفظيّ في مسألة التقليد، والأدلّة اللفظيّة التي استدلّ بها فيها، مثل: (**بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**)، لا دلالة له في المقام، بل الدليل على رجوع المقلِّد العامّي إلى المجتهد هو الإجماع، وهو دليل لبّيّ لا إطلاق له، ولا مجال للاستصحاب فيه أيضاً.

---

١ ـ البيع، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٧٥ .

الفصل الرابع

في اختلاف الحيّ والميّت في مسألة البقاء

لو قلّد مجتهداً ثمّ مات ذلك المجتهد؛ فإمّا أن يكون رأيه موافقاً لرأي المجتهد الحيّ في مسألة البقاء على تقليد الميّت ـ جوازاً أو وجوباً ـ أو في وجوب الرجوع إلى الحيّ، فلا إشكال، وكذا لو اختلفا، وكان فتوى الميّت فيها جواز البقاء، وفتوى الحيّ وجوب العدول إلى الحيّ، فلا إشكال أيضاً؛ حيث إنّ القدر المتيقّن هو الرجوع إلى الحيّ.

وإنّما الكلام والإشكال فيما لو كان رأي الميّت وجوب الرجوع إلى الحيّ، وفتوى الحيّ وجوب البقاء، فإنّ فيه إشكالاً عقليّاً؛ لأنّه لو رجع إلى الحيّ في تلك المسألة، وبقي على تقليد الميّت، لزم من حجّيّة فتوى الميّت في المسائل الفرعيّة عدم حجّيّتها؛ لأنّ من فتاواه هي فتواه بوجوب الرجوع إلى الحيّ وعدم حجّيّة فتاواه بعد موته، وهذا نظير الإشكال المعروف في حجّيّة خبر الواحد[1]؛ حيث إنّ مقتضىٰ أدلّة حجّيّته هو حجّيّة إخبار السيّد الإجماع علىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد، فإنّه أيضاً من أخبار الآحاد، ويلزم من حجّيّته عدم حجّيّة أخبار الآحاد التي منها خبر السيّد،

---

١ ـ أنظر فرائد الأُصول : ٧٤، وفوائد الأُصول ٣ : ١٧٧، ونهاية الأفكار ٣ : ١١٨.

فيلزم من حجّيّة خبر السيّد عدم حجّيّته.

وأجاب عنه **الشيخ الأعظم**ﷺ **في مبحث حجّيّة خبر الواحد**: بأنّ هذا المحذور العقلي ناشٍ عن حجّيّة خبر السيّد فقط، فيطرح خبره؛ لعدم حجّيّته حينئذٍ، فتبقى سائر الأخبار خالية عن الإشكال(1).

كلام العلّامة الحائري ﷺ

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ الحائري ﷺ بأنّه ﷺ قد دقّق النظر في الجواب عن الإشكال، ولكن النظر الأدقّ يقتضي عدم صحّة هذا الجواب؛ وذلك لأنّ خبر السيّد بعدم حجّيّة خبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة، فإنّ مفاده: عدم حجّيّة خبر زرارة، وخبر محمّد بن مسلم... وهكذا خبره هذا عن الإجماع علىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد والذي يلزم منه المحذور هو حجّيّة خبره هذا بالنسبة إلى هذا الخبر نفسه، وأمّا مفاده بالنسبة إلى سائر الأخبار فلا يلزم منه محذور، وحينئذٍ فيحكم بعدم حجّيّة خبره هذا بالخصوص، لا خبره بعدم حجّيّة سائر الأخبار، فإنّه لايلزم منه محذور.

وبعبارة أُخرى : إنّما يلزم المحذور من إطلاق خبر السيّد بعدم حجّيّة خبر الواحد الشامل لخبر نفسه، لا من أصل خبره بتمام مفاده، فخبره هذا بالنسبة إلى سائر الأخبار حجّة، فيقع التعارض بين خبره وبين أدلّة حجّيّة خبر الواحد، واللّازم طرح خبر السيّد في مقام المعارضة، وترجيح الأدلّة الدالّة على حجّيّة خبر الواحد؛ لأنّه لو رُجّح خبر السيّد على أدلّة حجّيّة خبر الواحد، يلزم التخصيص المستهجن في أدلّة حجّيّة خبر الواحد.

مضافاً إلى أنّه حينئذٍ يصير أشبه بالمعمّىٰ واللّغز؛ وبيان عدم حجّيّة أخبار

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٧٤ .

الآحاد بلسان حجّيّتها ، وهو استهجان آخر، فلابدّ من ترجيح أدلّة حجّيّة خبر الواحد وطرح خبر السيّد[1].

وهذه المطالب ـ إشكالاً وجواباً ـ جارية فيما نحن فيه أيضاً؛ لأنّه يرد الإشكال: بأنّه يلزم في مفروض المسألة من حجّيّة فتوى الميّت عدمها، ويتوجّه عليه جواب الشيخ ﷺ: بأنّ ما يلزم منه المحذور هو حجّيّة خصوص فتواه بعدم جواز تقليد الميّت، فتطرح تلك الفتوىٰ، ويؤخذ بسائر فتاواه في المسائل الفرعيّة.

ويرد عليه **إشكال شيخنا الأُستاذ الحائري**ﷺ: بأنّ المحذور إنّما يلزم من بعض مفاد هذه الفتوى، لا من تمام مفادها، فإنّ فتواه هذه تنحلّ إلى فتاوىٰ متعدّدة؛ لأنّ معناها ومفادها عدم حجّيّة فتواه في الوضوء، وعدم حجّيّتها في الصلاة... وهكذا كلّ واحدة من فتاواه في الفروع، التي منها فتواه هذه؛ أي حرمة البقاء على تقليد الميّت، والذي يلزم منه المحذور هو شمول هذه الفتوى لنفسها، فليست هي حجّة بالنسبة إلى نفسها، لا بالنسبة إلىٰ سائر مفادها في عدم حجّيّة فتاواه في سائر الأحكام، وحينئذٍ فينزّل المجتهد الحيّ نفسه منزلة المقلّد في إجراء الاستصحاب، ويقع التعارض بين استصحاب حجّيّة فتواه في تلك المسألة الأصليّة ـ أي عدم جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت في الفروع ـ وبين استصحاب حجّيّة فتاواه في سائر المسائل الفرعيّة؛ للتنافي بينهما، فلأحد أن يذهب إلى التخيير كما في المجتهدين المتساويين.

ثمّ **قال** : إنّ الاستصحاب المذكور في المسائل الفرعيّة: إمّا غير جارٍ، أو محكوم للاستصحاب في المسألة الأصليّة؛ أي استصحاب عدم حجّيّة فتواه في مسألة البقاء؛ لأنّه إن أُريد من استصحاب فتاواه في الفروع، هو استصحاب الأحكام الواقعيّة من الواجبات والمحرّمات المستكشفة من فتواه، فهو غير جارٍ؛ لأنّه وإن شكّ في بقائها،

---

١ ـ درر الفوائد : ٣٨٦ .

لكن لا حالة سابقة متيقّنة لها في ظرف الشكّ: أمّا العلم الوجداني فواضح، وأمّا القطع التنزيلي فكذلك؛ لعدم تحقّق الحجّة في ظرف الشكّ على الواقع؛ للشكّ في حجّيّة فتواه بعد موته، فيرتفع القطع التعبّدي الحاصل في زمان حياته بعد موته.

وإن اُريد استصحاب الحكم الظاهري الفرعي؛ أي جواز العمل بفتواه ورأيه في المسائل الفرعيّة، فإن كان الموضوع لهذا الحكم الظاهري هو رأي ذلك المجتهد بنحو الإضافة إليه، فأركان الاستصحاب متحقّقة؛ للعلم بجواز العمل بفتواه في زمان حياته، والشكّ في جوازه بعد مماته، فيجري فيه الاستصحاب، لكن الاستصحاب الجاري في المسألة الأصليّة حاكم على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في جواز العمل برأيه في الفروع بعد مماته، ناشٍ عن الشكّ في حجّيّة رأيه في تلك المسألة الأصليّة؛ في عدم حجّيّة قول الميّت وفتواه في الفروع، وباستصحاب فتواه في تلك المسألة الأصليّة، يرتفع الشكّ في جواز العمل بفتواه في الفروع؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو المشكوك بما أنّه مشكوك، بخلاف الحكم الواقعي، والأوّل في مرتبة متأخّرة عن الثاني، فلايجري مع جريانه في الأوّل، وليس مثبتاً؛ لأنّ أثره أعمّ من الواقعي والظاهري.

وإن اُريد استصحاب ذات قوله ورأيه من دون إضافته إليه، بل إضافته إليه جهة تعليليّة له، كان جواز العمل بهذه الفتاوى ثابتاً في الزمان السابق ـ أي زمان حياته ـ لأنّها رأيه وفتواه، فإمّا أن تعتبر علّيّته في الزمان السابق لجواز العمل، فالمفروض انتفاؤها بالموت، وإنّما المعلوم علّيّته في الزمان السابق ـ أي زمان حياته ـ والشكّ في حجّيّة فتواه بعد الموت، وإمّا أن تعتبر علّيّته له في الزمان اللاّحق الذي هو ظرف الشكّ، فالمفروض عدمها أيضاً؛ لقطعه بخلافه من جهة التنافي بين فتوييه في تلك المسألة[1]. انتهى.

---

١ ـ البيع ، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٨٨ ـ ٤٩١ .

الإيراد على مختار العلّامة الحائريّ‏

أقول : يرد عليه‏ :

أوّلاً : أنّ الشكّ في بقاء الحكم الواقعي إنّما يتحقّق إذا احتمل نسخه، أو انعدام ما احتمل شرطيّته له، كالحضور بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، أو وجود ما يحتمل اعتبار عدمه فيه، مع عدم وجود الحجّة والأمارة التي يستكشف بها الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، وأمّا إذا لم تتحقّق هذه الأُمور الموجبة للشكّ في بقاء الحكم الواقعي، فبمجرّد احتمال عدم حجّيّة رأي المجتهد بعد موته، لا وجه للشكّ في بقاء الحكم الواقعي.

نعم ما ذكره‏ صحيح بناءً على السببيّة في فتوى المجتهد، ولكنّه فاسد.

وثانياً : ما أفاده : من حكومة الاستصحاب في المسألة الأصليّة عليه في المسائل الفرعيّة ـ بالنسبة إلى الحكم الظاهري ـ لو أُخذ الموضوع قول المجتهد بنحو الإضافة؛ من جهة أنّ الشكّ في الثانية ناشٍ عن الشكّ في الأُولى، فمع جريان الاستصحاب الحاكم ـ أي استصحاب رأيه بعدم جواز البقاء ـ يرتفع الشكّ في بقاء جواز العمل بفتاواه في سائر الفروع.

ففيه أوّلاً : أنّ الشكّ في الثانية ليس ناشئاً ومسبَّباً عن الشكّ في الأُولى، بل الشكّ في كليهما ناشٍ ومسبَّب عن ثالث هو الشكّ في اعتبار حياة المجتهد في جواز تقليده وعدمه.

وثانياً : سلّمنا ذلك، لكن قد تقدّم في باب مسألة الشكّ السببي والمسبّبي: أنّ المناط في التقديم هو أنّ يكون الأصل الجاري في السبب، منقِّحاً لموضوع دليل اجتهاديّ حاكم على الأصل الجاري في المسبّب، وفي الحقيقة لاتنافي بين الأصل السببي والأصل المسبّبي حتّى يقال: إنّ أحدهما حاكم على الآخر، فإنّ تقدّم

استصحاب الكرّيّة على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول بذلك الماء، إنّما هو لأجل أنّه منقِّح لموضوع دليل اجتهاديّ شرعيّ، يدلّ على أنّ كلّ كرّ مطهِّر، وهذا الدليل حاكم على الأصل المسبّبي، ومع عدم دليل اجتهادي كذلك ـ ينقّح موضوعه بالأصل السببي ـ فمجرّد نشوء شكّ عن شكّ لايوجب التقديم، فاستصحاب السبب لترتّب المسبّب من الأُصول المثبتة وإن كانت السببيّة شرعيّة؛ بأنْ جعل الشارع هذا سبباً لذاك؛ لأنّ ترتّب المسبّب عليه عقليّ، لا شرعيّ، كما فيما نحن فيه، مع أنّ السببيّة فيه ليست شرعيّة أيضاً.

ثمّ قال‌ﷺ : نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعي ، لكنّه غير مفيد في إثبات الحكم الظاهري لاختلاف رتبتيهما؛ لأنّ موضوع الأوّل هو العنوان الواقعي، وموضوع الثاني هو المشكوك بما أنّه مشكوك الحكم الواقعي، فالثاني في مرتبة متأخّرة عن الأوّل، فليس بقاء الحكم الواقعي بقاءً للحكم الظاهري، نعم الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي كان معلوم الوجود سابقاً، فلا بأس باستصحابه هنا؛ بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي»[1]. انتهى.

أقول : فيه ما تقدّم من عدم جريان الاستصحاب في الجامع بين القسمين؛ لأنّه ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعيّ، ولابدّ في الاستصحاب من أحد الأمرين.

مضافاً إلى أنّه‌ﷺ صرّح : بأنّ فتوى المجتهد في ظرف الشكّ ليس حجّة على الواقع؛ أي بعد موته، وحينئذٍ فهنا حكم ظاهريّ، وحكم واقعيّ تابع للحكم الظاهري؛ لأنّه كاشف عنه، ومع فرض جريان الأصل في جانب السبب ـ وهي المسألة الأصليّة ـ يرتفع جواز العمل بفتواه الذي هو حكم ظاهريّ، ويتبعه زوال

---

١ ـ البيع ، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٩١ .

الحكم الواقعي أيضاً؛ لأنّه تابع له، واستصحاب الجامع إنّما يصحّ مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم، إذا لم يكن أحد الفردين تابعاً للفرد الآخر في الزوال، كما لو علم بأنّه لو لم يكن البقّ لم يكن الفيل، فإنّه لايجري استصحاب الجامع بين الفردين فيه أيضاً. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّه مع زوال الحكم الظاهري الكاشف، يتبعه الحكم الواقعي المكشوف عنه في الزوال، فلايصحّ استصحاب الجامع بينهما.

ثمّ قال‌تَيْرُ : وإن أُريد استصحاب حجّيّة فتواه في المسألة الأصليّة، فالشكّ في حجّيّة فتاواه في سائر الفروع ناشٍ عن الشكّ في بقائها في تلك المسألة الأصليّة ـ أي فتواه في مسألة البقاء لعدم جواز البقاء على تقليد الميّت ـ ومع جريان الاستصحاب في جانب السبب يرتفع الشكّ في جانب المسبّب، ومقتضى جريان الاستصحاب في السبب عدم حجّيّة فتاواه في سائر الفروع، وليس هذا الاستصحاب مثبتاً؛ لأنّ أثره أعمّ من الواقعي والظاهري[1]. انتهى.

وفيه أيضاً : ـ مضافاً إلى ما تقدّم من الكلام في استصحاب السبب ـ أنّ الحجّيّة غير قابلة للجعل، كما تقدّم مراراً، فلايجري استصحابها ولا استصحاب عدمها.

ثمّ إنّه‌تَيْرُ عدل عن جميع ما ذكر، وقال : إنّ حكومة الاستصحاب في المسألة الأصليّة عليه في المسائل الفرعيّة، إنّما هي على تقدير الجريان، لكنّه لامجال لجريانه فيها؛ لأنّه يعتبر في الاستصحاب الموضوعي ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب، ولا يترتّب عليه في المسألة الأصليّة أثر شرعيّ، بل نقيضه، فإنّه تستصحب حجّيّة فتواه؛ ليترتّب عليه سقوط فتاواه في الفروع عن الحجّيّة، ويتفرّع عليه وجوب العدول إلى الحيّ، نظير قول السيّد: «خبر الواحد ليس بحجّة إلّا خبر زيد، وأخبر زيد بأنّ كلّ خبر حجّة»، فلا يمكن شمول الأدلّة لخبر السيّد حينئذٍ؛ لأنّه ينتج نقيضه، وما نحن فيه

---

١ ـ نفس المصدر .

كذلك؛ لأنّه يراد من استصحاب حجّيّة فتوى الميّت في المسألة الأصليّة ـ أي مسألة البقاء علىٰ تقليد الميّت ـ العدول إلى الحيّ القائل بحجّيّة فتوى الميّت، فمرجعه إلى استصحاب عدم حجّيّة فتواه ليترتّب عليه إثبات حجّية فتاواه.

ثمّ أورد علىٰ نفسه :

أوّلاً : بأنّ فتوى الميّت في المسألة الأصليّة، هي عدم جواز الاتّكال علىٰ فتاواه في الفروع استقلالاً، لا مع فتوىٰ الحيّ به.

وثانياً : ليس المقصود من إجراء الاستصحاب في المسألة الأصليّة، إثبات حجّيّة فتاواه في الفروع، بل المقصود إثبات عدم حجّيّة فتاواه فيها، وحينئذٍ يرجع المقلّد إلى الحيّ حسب ارتكازه، بعدما يصير متحيّراً لا بالاستصحاب؛ ليلزم التناقض في مفاده.

وأجاب : بعدم الفرق في ذلك بين كون ذلك جزء مفاد الاستصحاب، وبين كونه لازماً له؛ في عدم إمكان التعبّد بذلك بالاستصحاب، وحينئذٍ فلا مجال للاستصحاب في المسألة الأصليّة، بخلافه في المسائل الفرعيّة[1]. انتهىٰ.

أقول : مرجع ما أفاده إلى اعتبار ترتّب الأثر الشرعي الفعلي علىٰ موضوع يراد استصحابه، وأنّه لابدّ أن ينتهي الاستصحاب إلى العمل في كلّ موارده، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في جانب المسبّب أصلاً، لا أنّه جارٍ لكنّه محكوم للاستصحاب السببي، وكذلك لازمه عدم جريان الاستصحاب في مورد تعارض الاستصحابين، لا أنّهما جاريان ويتساقطان؛ وذلك لعدم انتهاء الاستصحاب فيهما إلى العمل؛ لأنّ نتيجتهما هو سقوطهما أو حكومة أحدهما على الآخر، ولا أظنّ أن يلتزم هو قدّس سرّه ولا غيره بذلك.

---

١ ـ البيع ، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٩٢ ـ ٤٩٣ .

فلا إشكال في أنّ المعتبر في الاستصحاب هو ترتّب الأثر عليه ذاتاً وإن لم ينتهِ إلى العمل؛ لأنّ الاستصحاب قاعدة كلّيّة أو حكم مطلق، لم يلاحظ فيه الموارد الشخصيّة وترتّب الأثر الفعلي في كلّ واحد من موارده، وإلّا يلزم المحذور المذكور، فيكفي فيه ترتّب الأثر عليه ذاتاً، كما فيما نحن فيه، فإنّه يترتّب الأثر على استصحاب حجّيّة فتواه في المسألة الأصليّة في نفسه وذاتاً، ولكن مع تحيّر المكلّف ورجوعه إلى الحيّ القائل بوجوب البقاء، ينتج حجّيّة فتاواه في الفروع، ولا مانع منه.

ثمّ قال قدّس سرّه : التي يرجع فيها أوّلاً إلى الحيّ بعد موت مقلّده، إنّما هي المسألة الأصليّة؛ أي في جواز البقاء على تقليد الميّت، لا المسائل الفرعيّة، ولذا صحّ له الحكم بجواز البقاء على تقليده في الأحكام الفرعيّة وإن خالف فتواه فيها.

نعم لو سئل في الأحكام الفرعيّة ـ كحكم صلاة الجمعة ـ لم يصحّ له الحكم بما يوافق فتوى الميّت فيها لو خالف رأيه فيها رأي الميّت، لكنّ المسؤول فيه عن الحيّ أوّلاً ليس ذلك[1]. انتهى.

أقول : فرق بين وظيفة المجتهد الحيّ لنفسه وبين بيانه وظيفة الغير، وما أفاده قدّس سرّه إنّما يصحّ بالنسبة إلى وظيفة نفسه، وأمّا بالنسبة إلى الغير فحيث إنّه يرى أنّ فتوى مجتهده الميّت، كانت حجّة له في زمان حياته، مع شكّ المقلّد في بقائها، فينزّل نفسه منزلة المقلّد ـ كما ذكره قدّس سرّه ـ فمع تحقّق اليقين السابق في حجّيّة فتاوى الميّت والشكّ اللّاحق، يجري الاستصحاب ، نظير ما لو تمّت وكملت أركان الاستصحاب في الموضوعات عند المقلّد دون المجتهد، فله إعلام المقلّد: بأنّ وظيفته الاستصحاب.

والذي ينحسم به الإشكال ويمكن حلّه به، هو أن يقال: بعدما التفت المقلّد إلى أنّ فتوى مجتهده في المسألة الأصليّة، هو عدم جواز البقاء على تقليد الميّت، يرجع بعد

١ ـ نفس المصدر : ٤٩٣ .

موته ـ حسب ارتكازه إلى المجتهد الحيّ غفلة عن الشكّ في بقاء حجّيّة فتواه وعدمها، ومن دون الالتفات إلى هذا الإشكال في المسألة، كما هو الحال في كثير من العوامّ الخالية أذهانهم عن هذه المطالب العلميّة الدقيقة، فيعمل علىٰ طبق فتوى المجتهد الحيّ، وهي أمارة له، فلا كلام فيه.

وأمّا المقلّد الملتفت إلى هذا الإشكال، فحيث إنّه يرى أنّ مجتهده الذي مات، لم يجوِّز البقاء علىٰ تقليد الميّت حتّىٰ في تلك المسألة الأصليّة، وسقوط فتواه في تلك المسألة عن الحجّيّة، فلا مناص له من الرجوع إلى الحيّ في تلك المسألة الأصليّة، ولايجوز للحيّ الحكم ببقائه على تقليد الميّت في تلك المسألة الأصليّة؛ لعدم جريان الاستصحاب؛ لا في حقّ نفسه، ولا في حقّ مقلّده:

أمّا في حق نفسه فواضح؛ لعدم تحقّق الشكّ اللّاحق ـ المعتبر في الاستصحاب ـ له في الجواز، كما هو مفروض المسألة.

وأمّا في حقّ المقلِّد فلأنّ المفروض رجوعه في تلك المسألة إلى الحيّ، وفتواه أمارة له، ومع قيام الأمارة لامجال للاستصحاب ، وحينئذٍ فلا وجه للبقاء على تقليد الميّت في تلك المسألة، نعم للحيّ التجويز له بالبقاء في سائر المسائل الفرعيّة.

الفصل الخامس

في تبدّل رأي المجتهد

لو اضمحلّ الرأي السابق لمجتهد وتبدّل رأيه إلى آخر فإنّه يقع الكلام :

تارة : في تكليف ذلك المجتهد نفسه بالنسبة إلى أعماله السابقة علىٰ طبق رأيه الأوّل.

وأُخرىٰ : في تكليف مقلّده بالنسبة إلى أعماله السابقة علىٰ طبق فتواه الأُولى بعد الفراغ عن عدم الإشكال في وجوب العمل علىٰ طبق رأيه الحادث بالنسبة إليه وإلى مقلّده.

وقبل الشروع في البحث لابدّ من تحرير محلّ الكلام، فنقول :

الكلام هنا في بيان مقتضى القواعد الأوّليّة، مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ؛ من إجماع أو مثل قاعدة «لا تعاد»[1] ونحو ذلك، فإنّه خارج عن محلّ الكلام هنا، وكذلك محطّ البحث إنّما هو فيما لو أتىٰ بالمأمور به المركّب ـ الذي له أجزاء وشرائط وموانع ـ علىٰ طبق قطعه أو الأمارة القائمة عليه من حيث كيفيّة العمل، ثمّ تبدّل رأيه

---

١ ـ الفقيه ١ : ٢٢٥ / ٨، الخصال : ٢٨٤ / ٣٥، وسائل الشيعة ١ : ٢٦٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣، الحديث ٨.

بظهور إخلاله بشرط أو جزء له أو مع مانع بحسب نظره اللّاحق، فلو لم يأتِ بالمأمور به أصلاً، أو قطع بوجوب الصلاة فأتىٰ بها، ثمّ ظهر له وجوب الصوم لا الصلاة ـ مثلاً ـ فهو ليس محلّ الكلام في الإجزاء وعدمه، ولم يقل به فيه أحد، فمحلّ الكلام إنّما هو فيما لو أتىٰ بالمأمور به علىٰ طبق قطعه أو الأمارة القائمة لديه؛ من حيث الأجزاء والشرائط والموانع، فظهر الخلاف من حيث كيفيّة المأمور به في الأجزاء والشرائط.

إذا عرفت ذلك فهنا مقامان من الكلام :

المقام الأوّل

في تكليف المجتهد بالنسبة إلى نفسه

وتفصيل الكلام فيه : هو أنّ تبدّل رأيه يُتصوّر علىٰ وجوه؛ من حيث إنّ مستند رأيه السابق: إمّا هو القطع؛ بأن قطع أوّلاً بعدم جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ فصلّىٰ بلا سورة، ثمّ تبدّل رأيه وزال قطعه.

وإمّا أمارة عقلائيّة أمضاها الشارع .

أو أمارة شرعيّة تأسيسيّة من الشارع .

وإمّا أصل عقلائيّ تعبّديّ أمضاه الشارع.

وإمّا أصل شرعيّ.

وكذلك مستند رأيه اللّاحق: إمّا القطع، أو أمارة عقلائيّة، أو أصل عقلائيّ، أو أمارة شرعيّة، أو أصل شرعيّ.

والأصل الشرعي : إمّا من الأُصول المحرزة، مثل قاعدة التجاوز ونحوها، وإمّا غيرها ممّا أُخذ الشكّ في موضوعه، مثل أصالة الحلّ والبراءة، ويرتقي الحاصل من

ضرب الستّة في مثلها إلى ستّة وثلاثين صورة.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فالأُولى : ما لو كان مستند حكمه السابق هو القطع بحكم، ثمّ تبدّل قطعه إلى القطع بالخلاف، وعلم بمخالفة قطعه السابق للواقع، فلا إشكال في عدم الإجزاء فيه؛ لأنّ حجّيّة القطع ذاتيّة، ولم يتصرّف الشارع في طريقيّته أصلاً، بعد الفراغ عن أنّه طريق محض إلى الواقع، وأنّه بالقطع لا يتغيّر الواقع عمّا هو عليه، فمقتضىٰ القاعدة فيه عدم الإجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء؛ لبقاء المأمور به الواقعي بحاله.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات العقلائيّة

الثانية : ما إذا كان مستند حكمه السابق أمارة عقلائيّة معتبرة، كظاهر كتاب أو سُنّة ونحوهما من الأمارات العقلائيّة التي أمضاها الشارع، ثمّ قطع بالخلاف، فمقتضى القاعدة فيه أيضاً عدم الإجزاء؛ لأنّ حجّيّتها عند العقلاء من باب الطريقيّة والكشف عن الواقع مع بقاء المأمور به علىٰ ما هو عليه في الواقع بحاله وعدم تغييره بقيام الأمارة، غاية الأمر أنّه معذورمع قيامها ما لم ينكشف الخلاف، وأمّا مع الانكشاف فلا.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات الشرعيّة

الثالثة : ما لو كان المستند في فتواه الأُولى أمارة شرعيّة تأسيسيّة من الشارع، ولسان الدليل الدالّ عليها لسان الكاشفيّة والطريقيّة إلى الواقع، كما لو فرض أنّ حجّيّة خبر الواحد كذلك، ثمّ ظهر الخلاف بالقطع، فمقتضى القاعدة أيضاً عدم الإجزاء، فإنّ المفروض أنّ اعتبارها شرعاً إنّما هو لأجل أنّها طريق إلى الواقع، جعلها

تسهيلاً على المكلّفين؛ لأنّ إيجاب الاحتياط موجب للعسر والحرج واختلال النظام، وهي لا تغيّر الواقع عمّا هو عليه، بل هو باقٍ بحاله، فمع حصول القطع بكذبها، يعلم بقاء المأمور به بحاله لم يتغيّر عمّا هو عليه في الواقع، فوجبت الإعادة أو القضاء والإتيان بالمأمور به الواقعي، نعم هي عذر للمكلّف مالم يقطع بالخلاف، وأمّا مع انكشاف الخلاف فلا.

هذا، ولكن استدلّ للإجزاء في هاتين الصورتين بوجوه :

الوجه الأوّل : أنّ إمضاء الشارع للأمارة العقلائيّة، أو جعله لها حجّة تأسيساً، يستلزم عدم مطلوبيّة الأحكام الواقعيّة علىٰ كلّ حال للشارع، وعدم تعلّق إرادته الجدّيّة بها كذلك، وإلّا لم يصحّ جعلها أو إمضاؤها، مع أنّها ربّما لا تصادف الواقع، بل يلزم إيجاب الاحتياط حينئذٍ لحفظ الواقع؛ ولو أوجب العسر والحرج الشديدين واختلال النظام، فجعل الشارع لأمارة، أو إمضاءه بناء العقلاء على العمل بها، يستلزم رفع اليد عن الأحكام الواقعيّة عند عدم إصابة الأمارة للواقع وعدم جزئيّة الجزء أو الشرط، مع قيام الأمارة على عدمها، فصلّى كذلك، ثمّ انكشف الخلاف، وهو المراد من الإجزاء، بخلاف ما لو كان مستند الحكم الأوّل هو القطع؛ حيث إنّه لايتصرّف فيه الشارع، ولا يمكنه الردع عن الجري العملي علىٰ طبقه.

أقول : المرجع في المقام هو نظر الموالي العرفيّة في أوامرهم التأسيسيّة أو الإمضائيّة، ولاريب في أنّ حجّيّة الأمارات عندهم، إنّما هي لضعف احتمال الخلاف فيها وإلغائه وعدم الالتفات إليه، وأنّ مؤدّاها عندهم هو الواقع، فمع ظهور الخلاف وعدم موافقتها للواقع، لايُجزي المأتيّ به علىٰ طبقها عن الواقع، ومسلك الشارع أيضاً هذا المسلك في الأمارات التأسيسيّة والإمضائيّة، فإنّ الواقعيّات مطلوبة للشارع ومرادة له جدّاً، لكن حيث إنّه عارضت المصلحةَ الواقعيّة مفسدةُ إيجاب الاحتياط، أوجب العمل بالأمارة لا الاحتياط؛ لغلبة مطابقتها للواقع، فالحكم الواقعي باقٍ على

مطلوبيّته له في صورة المخالفة أيضاً، لكن يلزم رفع اليد عنها في هذه الصورة؛ في تلك الحال حيث إنّه لا سبيل له سوى ذلك، نظير رفع اليد عن وجوب إنقاذ أحد الغريقين، مع بقاء مطلوبيّته وبقاء مصلحته؛ حيث لا محيص عنه، ولذا لو تمكّن بعد ذلك من إنقاذه وجب، ومقتضى ذلك هو وجوب الإعادة أو القضاء؛ والإتيان بالتكليف الواقعي عند انكشاف الخلاف.

الوجه الثاني : أنّ الظاهر من الأدلّة الدالّة علىٰ اعتبار الأمارات ـ تأسيساً أو إمضاءً ـ هو الإجزاء، فإنّ لسانها كلسان أدلّة الأُصول، فكما أنّ مفاد أدلّة الأُصول هو ترتيب آثار الطهارة والحلّيّة علىٰ مؤدّاها، كذلك أدلّة اعتبار الأمارات، فإنّ إيجاب العمل بها وإن كان طريقيّاً، لكن مرجعه إلى إيجاب المعاملة معها معاملة الواقع، وأنّ كيفية العمل بالعبادة هو ما أدّت إليه الأمارة، فلو قامت الأمارة المعتبرة علىٰ عدم مانعيّة لبس غير المأكول لحمه، فرجع إيجاب العمل بها عدم مانعيّة ذلك في الصلاة واقعاً تعبّداً، وأنّ الصلاة معه مصداق تعبّديّ لها.

أقول : لو فرض ورود دليل تعبّديّ شرعيّ دالّ على إيجاب العمل بأمارة ـ مثل خبر الثقة ـ مثلاً تأسيساً، فالمتبادر منه ـ في المحيط الذي لايكون اعتباره فيه، إلاّ لأجل أنّه كاشف عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً ـ هو أنّ اعتباره وإيجاب العمل به من الشارع، إنّما هو لجهة كشفه عن الواقع وحيثيّة طريقيّته إليه، لأجل تحصيله، لا أنّه تصرّفٌ في الواقع وتبديل له عمّا هو عليه، أو لأنّه تعبّد محض، وحينئذٍ فمع كشف الخلاف فالواقع باقٍ على ما هو عليه، ومقتضاه الإعادة أو القضاء ووجوب الإتيان به، وهو المراد من عدم الإجزاء في المقام. هذا بحسب الفرض.

لكن تقدّم مراراً : أنّه ليس في الأدلّة الشرعيّة والأخبار، ما يدلّ على حجّيّة مثل خبر الواحد تأسيساً، بل ليس مفادها إلّا إمضاء طريقة العقلاء وبنائهم على العمل به، وأنّ مثل قوله عليه السلام : «فلان ثقة» لايدلّ على التأسيس، وآية النبأ وأمثالها

ردع عن العمل بخبر الفاسق، ولا تدلّ على إيجاب العمل بخبر العادل.

نعم قد وقع في الشريعة المقدّسة بعض التحديدات في بنائهم، مثل اعتبار التعدّد في الموضوعات، لكنّه أمر آخر.

الوجه الثالث : ما أفاده شيخنا الأُستاذ الحائري ﰄ، وحاصله : أنّ الأحكام الشرعيّة علىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل : ما يكون تحقّقه بالإنشاء بالأمر أو النهي.

الثاني : الأحكام الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة.

الثالث : الأحكام العقلائيّة التي أمضاها الشارع، كالبيع والصلح ونحوهما.

فلو تبدّل رأي المجتهد في أحد الأوّلين بقيام أمارة عليه، ثمّ انكشف الخلاف، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء؛ حيث إنّ للحكم الشرعي واقعاً محفوظاً ـ وإن كانت واقعيّته بنفس الإنشاء ـ وهو باقٍ لم يأتِ به بعد، فلا وجه للإجزاء حينئذٍ.

وأمّا القسم الثالث : فهو أيضاً علىٰ قسمين : قسم له واقع محفوظ أيضاً، كما لو قلنا: إنّ للبيع والنكاح واقعاً محفوظاً لايتغيّر، فهو كذلك ومقتضى القاعدة فيه عدم الإجزاء.

وأمّا لو قلنا : إنّ الأسباب العقلائيّة غير مستقلّة في التأثير، بل هي جزء السبب، والجزء الآخر المتمّم للسبب هو إمضاء الشارع لها، نظير إجازة المالك في البيع الفضولي، فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء؛ وذلك لأنّ المفروض صحّة اجتهاده علىٰ طبق الموازين الشرعيّة، ولم يتبيّن خطأه فيه بعد، لكن بعد الظفر بأمارة على الخلاف ـ من باب الاتّفاق في غير مظانّها مثلاً ـ تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر، والحكم الظاهري وإن كان طريقاً محضاً إلىٰ الواقع بتنزيل مؤدّىٰ الأمارة منزلة الواقع، لكن تنزيل الشارع مؤدّاها منزلة الواقع حقيقيٌّ واقعيٌّ، مع عدم كون مؤدّى الأمارة حقيقيّاً.

وبالجملة : هنا أمران :

أحدهما : قول زرارة ـ مثلاً ـ الذي هو مؤدّى الأمارة.

ثانيهما : قول الشارع بتنزيل الشارع له منزلة الواقع.

والثاني حكم حقيقيّ، والأوّل تنزيليّ، والذي تبيّن خطأه هو الأوّل لا الثاني، وبالثاني نقول بالإجزاء ونفوذ المعاملة؛ لأنّ نفوذها غير مقيّد بزمان خاصّ، ولا يحتاج في بقائها إلى سبب آخر، بل يكفي السبب الأوّل، نظير حصول الطهارة بوضوء الجبيرة؛ حيث إنّها ليست مقيّدة بزمان وما دام العذر.

فإن قلت : إنّ تلك الإجازة مقرونة بالردّ؛ لأنّ المفروض أنّ الأمارة الثانية أقوى من الأُولى ، فهي ردع عن بناء العقلاء، والإجازة المقرونة بالردّ غير مؤثّرة.

قلت : لانسلّم الردع عنها، فإنّه لو أفتى المجتهد أوّلاً بجواز العقد بالفارسيّة؛ بالاجتهاد الصحيح علىٰ طبق الموازين الشرعيّة؛ لأمارة قائمة عليه، ثمّ تبدّل رأيه إلى اعتبار العربيّة لأمارة أُخرىٰ دالّة عليه، ظفر بها في غير مظانّها، راجحة على الأُولى بحسب القواعد الاجتهاديّة، فلا تنافي بين الأمارتين؛ حيث إنّ مفادَ هذه اعتبارُ العربيّة في ذات العقد مع قطع النظر عن الطوارئ، لا بطلان العقد بالفارسيّة مطلقاً، ومفاد الأمارة الأُولى عدم اعتبار العربيّة فيه مع الطوارئ ، وهي في صورة الشكّ في الاعتبار، ولا تنافي بينهما، وحينئذٍ ففي الشرع عقدان: حقيقيّ، وهو الذي اعتبرت فيه العربيّة بحسب الحكم الواقعي الأوّلي، وعقد لايعتبر فيه ذلك بحسب الحكم الظاهري، وكلّ واحد منهما مؤثّر في النقل والانتقال.

فإن قلت : هذا نظير العقد الفضولي لو أمضاه غير مالكه بتخيّل أنّه المالك، ثمّ بان أنّه غيره، فكما أنّه لايمكن أن يقال بتأثير هذا الإمضاء، كذلك العقد بالفارسيّة بالاجتهاد الأوّل الذي تبيّن خطأه.

قلت : هذا خروج عن موضوع البحث؛ لأنّ المفروض أنّ الاجتهاد الأوّل كان صحيحاً تامّاً علىٰ طبق الموازين الاجتهاديّة، ولم يتبيّن خطاؤه فيه، بل تبدّل

الموضوع إلى موضوع آخر بعد ظفره بالدليل على الخلاف، فالاجتهاد الأوّل أيضاً صواب[1]. انتهى.

أقول : وقع الخلط في كلامه‌ تتمُّ بين المعذوريّة وعدمها وبين الخطأ والصواب، فإنّ المفروض أنّه تبيّن خطأُه في الاجتهاد الأوّل، بعد الظفر على الدليل على الخلاف وإن كان معذوراً فيه؛ لأنّ المفروض أنّه جدَّ واجتهد واستفرغ وسعه، وأنّ الظفر بالدليل علىٰ خلاف العادة، ولم يكن مقصّراً في الاجتهاد الأوّل، وهذا لاينافي معذوريّته في خطأه في الواقع، وحينئذٍ نقول: إنّ المفروض صحّة اجتهاده السابق علىٰ طبق الموازين الاجتهاديّة، لكن حجّيّته إنّما هي لأجل بناء العقلاء، وإمضاء الشارع له أيضاً إنّما هو لأجل أنّه كاشف عن الواقع وطريق إليه، فالأمر بالعمل به حقيقيّ، لكنّه طريقيّ، لا أنّه مطلوب نفسيّ، وبعدما كشف الخلاف ـ وعدم الأمر به واقعاً، بل تخيّل أنّه مأمور به ـ فلا أمر حتّىٰ يُبحث عن اقتضائه الإجزاء وعدمه، فلا الاجتهاد السابق موافق للواقع، ولا الأمر بالأخذ بمؤدّاه.

فالظاهر أنّ ما أفاده‌ تتمُّ ناشٍ عن الخلط بين المعذوريّة والصواب.

الوجه الرابع : تفصيل آخر نسب إلى السيّد الجليل صاحب العروة الوثقىٰ، وربّما يظهر من «الفصول» الميل إليه[2]، وهو التفصيل بين ما لو كان الاجتهاد الأوّل ظنّيّاً مستنداً إلى الأمارات، ثمّ تبدّل رأيه بالاجتهاد الظنّي، وبين ما لو تبدّل بالقطع بالخلاف؛ بعدم الإجزاء في الثاني والإجزاء في الأوّل:

أمّا عدم الإجزاء في الثاني فلتبيّن خطأه وبقاء الواقع عمّا هو عليه فوجب امتثاله.

وأمّا الإجزاء في الأوّل فلعدم الترجيح بين الاجتهادين؛ حيث إنّ كلّ واحد

---

١ ـ البيع ، الشيخ الأراكي ٢ : ٤٣٣ ـ ٤٣٥ .

٢ ـ الفصول الغرويّة : ٤٠٩ سطر ١٠ .

منهما ظنّيّ، ولأنّه لا تأثير للاجتهاد الثاني فيما قبله من الأعمال، بل المؤثّر فيها هو الاجتهاد الأوّل[1].

وأورد عليه‏ تَيِّئُ أكثر من تأخّر عنه ممّن تعرّض لما ذكره، والإيراد عليه في محلّه؛ لأنّ المفروض ظهور خطأه في الاجتهاد الأوّل؛ وتبيّن عدم موافقته للواقع بحسب الاجتهاد الثاني، فلو كان رأيه السابق جواز الصلاة في وَبَر ما لا يؤكل لحمه، وصلّى فيه، ورأيه اللّاحق عدمه، مع فرض ظهور خطأه في الاجتهاد الأوّل؛ لظفره بأمارة معتبرة عليه. فمفاد هذه الرواية ومقتضاها فساد الصلاة المذكورة بنحو الإطلاق؛ من دون اختصاصه بزمان دون زمان، فهو معذور في اجتهاده الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّه بذل تمام جهده فيه، لكن تبيّن خطأُه فيه من الأوّل، فلولا ترجيح لأحد الاجتهادين على الآخر للزم جواز العمل علىٰ طبق اجتهاده الأوّل في الأعمال اللّاحقة أيضاً، وهو تَيِّئُ لا يلتزم به. فالحكم بتعيّن العمل علىٰ وفق الاجتهاد الثاني، إنّما هو لأجل بطلان اجتهاده الأوّل وفساده.

حال الفتوى المستندة إلى الأُصول

الرابعة : أن يكون مستنده في رأيه السابق هو الأُصول الشرعيّة، كأصالة الطهارة ـ بناءً علىٰ شمولها للشبهات الحكميّة ـ وأصالة الحلّيّة وأصالة البراءة والاستصحاب، لا العقليّة منها، ثمّ انكشف الخلاف، فالظاهر هو الإجزاء، كما هو مقتضى ملاحظة أدلّة الأُصول المذكورة، والجمع العرفي بينها وبين أدلّة الأحكام الواقعيّة.

فإنّ قوله عليه السلام : (لا صلاة إلّا بطهور) يدلّ علىٰ بطلان الصلاة في النجس

---

١ ـ حاشية المكاسب ، السيّد اليزدي : ٩٣ سطر ٥ ـ ٩ ، مبحث الإيجاب والقبول .

الواقعي، وكذلك قوله عليه السلام: (لاتصلِّ في وَبَر ما لا يؤكل لحمه)، يدلّ على أنّها في وَبَره وجلده ولحمه فاسدة، وأنّه بحسب وجوده الواقعي مانع للصلاة، وهكذا أدلّة سائر الشرائط والأجزاء.

وقوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر) ـ بناء علىٰ شموله للشبهات الحكميّة ـ لا يراد منه أنّ الطهارة الواقعيّة مقيّدة بالعلم بها؛ للزوم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، فليس المراد منه جعل الطهارة الواقعيّة.

ولا إشكال أيضاً في الفرق بين لسان هذا الدليل وبين لسان دليل الأمارات؛ حيث إنّ للأمارات طريقيّة ناقصة إلى الواقع، وصالحة للكشف الناقص عنه، مثل خبر الواحد، بخلاف أدلّة الأُصول، فإنّه ليس لموضوعها ـ أي الشكّ ـ أماريّة وطريقيّة إلى الواقع، ولا صلاحيّة الطريقيّة، ونفس أدلّتها أيضاً لاتدلّ على ذلك، وليست أيضاً مثل إيجاب الاحتياط للتحفّظ على الواقع، بل لسانها لسان جعل الوظيفة عند الشكّ في الحكم الواقعي، ووجوب ترتيب الآثار، فالجمع العرفي بينها وبين أدلّة الأجزاء والشرائط، هو أنّه تجب المعاملة مع الشكّ في الطهارة الواقعيّة، معاملة الطهارة الواقعيّة في تحقّق مصداق الطبيعة؛ بإتيانها مع الطهارة الظاهريّة وتحقّق الامتثال بها، فمفادها التوسعة في الطهارة التي هي شرط للصلاة، وهو المراد من الإجزاء، نظير حكم الشارع بالصلاة مع التيمّم مع فقدان الماء، الذي لايتصوّر فيه انكشاف الخلاف، كما لايتصوّر ذلك في الأُصول الشرعيّة، بخلاف الأمارات؛ حيث إنّ أدلّتها إنّما تدلّ على وجوب العمل بها على أنّها طريق إلى الواقع، وأنّ مؤدّاها هو الواقع، فلا وجه للإجزاء فيها مع كشف الخلاف، وهكذا الكلام في حديث الرفع؛ حيث إنّه ليس المراد رفع الجزئيّة والشرطيّة واقعاً عند الشكّ فيهما؛ ليلزم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، بل المراد جعلُ الوظيفة عند الشكّ في التكليف، وترتيبُ الآثار، وتحقّق مصداق المأمور به بدون الجزء لو شكّ في جزئيّته، وذلك توسعة في الأجزاء

والشرائط، ومرجعه إلى تقييد أدلّة الأجزاء والشرائط بالعلم، ولا يلزم التصويب أيضاً، بخلاف تقييد الواقعيّات بصورة العلم بها.

وهكذا الكلام في أدلّة الاستصحاب؛ حيث إنّه ليس المراد من قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) أنّ اليقين السابق أمارة على الواقع في ظرف الشكّ؛ إذ لا معنى لأماريّة اليقين السابق في زمان الشكّ، وليس المراد الأمر بالبناء علىٰ وجود المتيقّن الواقعي في ظرف الشكّ، بل هو نهي عن نقض اليقين بالشكّ، فلابدّ أن يراد به ترتيب آثاره؛ لانتقاضه حقيقة وتكويناً بتحقّق الشكّ، ومقتضاه الإجزاء بالتقريب المتقدّم.

وممّا يدلّ على الإجزاء قوله عليه السلام في رواية زُرارة: (لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت) بعد قول زرارة: «وَلِمَ ذلك»؟ حيث يدلّ علىٰ أنّ ذلك كافٍ في صحّة الصلاة.

فالحقّ فيما لو تبدّل رأيه المستند إلى الأُصول الشرعيّة، هو الإجزاء بملاحظة لسان أدلّتها، وأمّا أنّ المصلحة الواقعيّة متداركة أو لا، أو أنّ المصلحة الظاهرية وافية بالغرض أو لا، وأنّهما من جنس وسنخ واحد أو متعدّد، فممّا لا وجه للبحث عنه؛ إذ لا طريق لنا إلى معرفة ذلك ليبحث عنه.

نعم الذي يقتضيه مذهب العدليّة ويحكم به العقل، هو أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، وأمّا أنّها متداركة في موارد الأُصول الشرعيّة أو لا، فلا سبيل لنا إلى معرفته، والمتّبع هو ظهور الدليل.

هذا كلّه بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه.

المقام الثاني

في تكليف المقلِّد مع تبدل رأي مجتهده

وأمّا بالنسبة إلى مقلّده: فإن قلنا: إنّ المناط في الأماريّة والأُصوليّة في مستند الحكم، هي الأماريّة والأُصوليّة عند المجتهد ـ حيث نُزِّل منزلته ـ فالكلام هو الكلام في التفصيل الذي ذكرناه بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه.

وإن قلنا: إنّ فتوى الفقيه مطلقاً أمارة للمقلِّد، فمستند المقلِّد في جميع الأحكام هو الأمارة؛ سواء كان مستند الفقيه فيها أيضاً الأمارة أو الأُصول الشرعيّة، كما هو المناط في رجوع العقلاء إلى أرباب الصنائع؛ لعدم اليقين والشكّ بالنسبة إلى المقلِّد، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة ـ عند تبدّل رأي مجتهده ـ هو عدم الإجزاء؛ ووجوب الإعادة أو القضاء بالتقريبات المتقدّمة في الأمارات.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ والأصول العمليّة والتعادل والترجيح ومباحث الاجتهاد والتقليد؛ تقريراً لأبحاث الأُستاذ الأكبر والقائد الأعظم وآية الله العظمىٰ سماحة الحجّة الحاج آغا روح الله الموسوي الخميني، أدام الله أيّام إفاداته وإفاضاته، ومتّع الله المسلمين بطول بقائه.

والحمد لله ربّ العالمين علىٰ ما وفّقني لتقرير هذه المطالب النفيسة العميقة الأنيقة من البدو إلى الختم، مع ضعف الحال وقلّة البضاعة العلميّة، وتشتّت الأحوال، وعدم فراغ البال، والشكر له، والصلاة والسلام علىٰ سيّدنا محمّد وعلى أهل بيته الطاهرين.

وقد تمّ الفراغ من تقريره يوم الجمعة السادس عشر من شهر ذي‌القعدة الحرام ـ سنة ١٣٧٧ ـ سبع وسبعين بعد الثلاثمائة والألف من السنين الهجريّة القمريّة علىٰ مهاجرها آلاف الثناء والتحيّة، بيد العبد الفاني حسين بن يحيى التقوي الاشتهاردي عُفي عنهما.



فهرس الموضوعات


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاستصحاب

تنبيهات

خاتمة

نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات وسائر القواعد والأُصول

مبحث التعارض واختلاف الأدلّة













